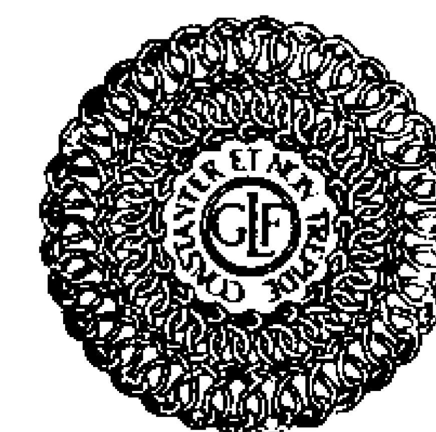
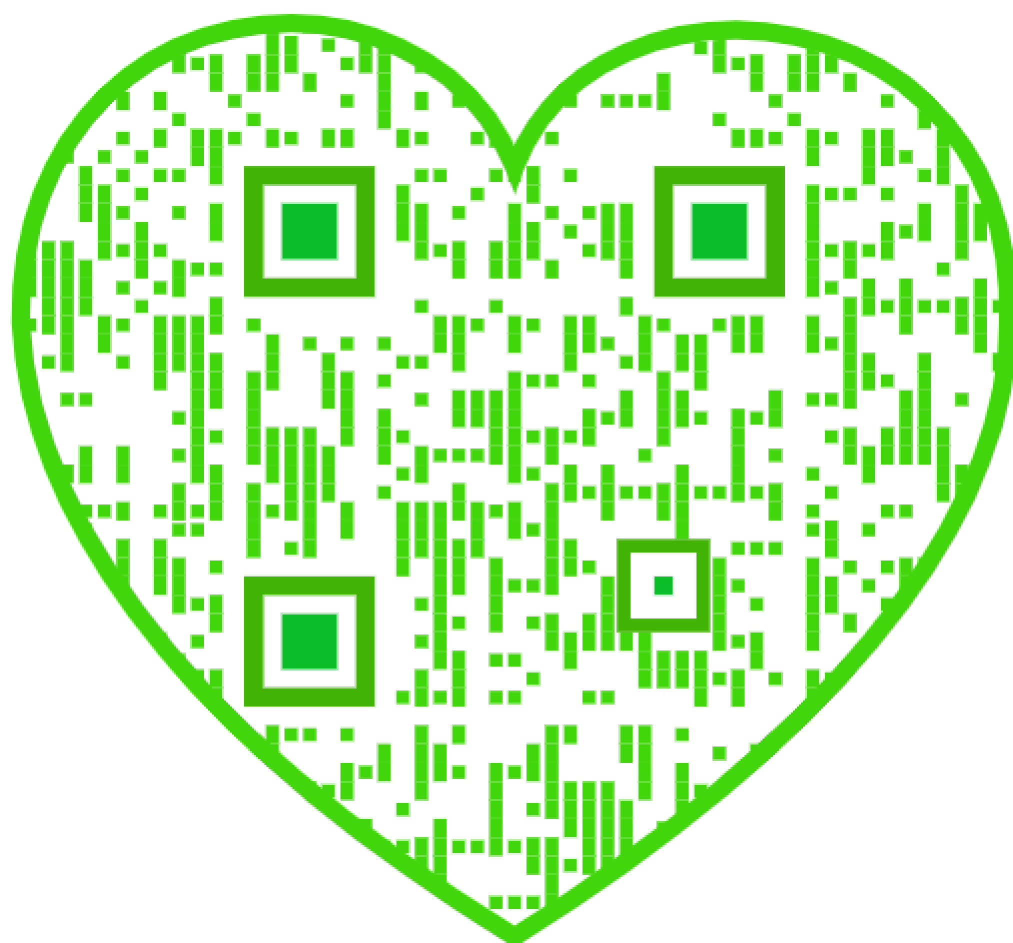
Prima edizione 1944
Seconda edizione 1970

FICHTE
La missione dell'uomo

a cura di Remo Cantoni



Editori Laterza Bari



Proprietà letteraria riservata
Casa editrice Gius. Laterza & Figli, Bari, via Dante 51
Cl 20-0119-5

INTRODUZIONE

Nella *Missione dell'uomo*, composta a Berlino verso la fine del 1799, dopo le burrasche polemiche sorte in seguito all'accusa di ateismo, Fichte vuole presentare, in forma più chiara, il suo pensiero, rispondere alle obiezioni dei suoi avversari, e protestare, in nome dell'idealismo critico, contro quel misticismo a cui Jacobi aveva aperto la strada e che si diffondeva rapidamente ad opera dei romantici. Quest'opera, che è ritenuta generalmente dagli studiosi come una delle esposizioni più belle e più limpide della filosofia fichtiana, è una testimonianza della nuova concezione del filosofo, in cui son sedimentati i risultati della polemica sull'ateismo, ed essa costituisce inoltre il ponte di passaggio alle esposizioni ulteriori della *Dottrina della scienza.* Dopo la polemica sull'ateismo, e dopo l'ingresso nel circolo romantico, il pensiero fichtiano prende una grande e decisiva svolta metafisica, e la nuova opera, la *Bestimmung*, sta proprio nel mezzo di questa fase evolutiva del pensiero fichtiano, contrassegnata dall'ampliarsi della dottrina in senso religioso. Mentre lavora alla *Bestimmung*, si approfondisce per Fichte la direzione religiosa del suo spirito. In una lettera alla moglie egli così si esprime: « L'elaborazione della mia opera attuale mi ha permesso di gettare sulla religione uno sguardo più profondo di quanto non sia mai avvenuto prima. In me i moti del cuore nascono solo da una perfetta chiarezza; ed era inevitabile che la chiarezza che avevo raggiunto afferrasse contempo-

raneamente il mio cuore... Credi, questo stato d'animo contribuisce in gran parte a quel senso imperturbabile di gioia e di mitezza con cui io ora considero l'ingiustizia dei miei avversari. Non credo che senza questa fatale contesa, e senza le sue cattive conseguenze, io sarei mai giunto a questa chiara visione delle cose e a questo lieto stato d'animo; — così le violenze che mi sono state fatte hanno già ora delle conseguenze che né io né tu desidereremmo che non ci fossero ».

Fichte si è convinto della necessità che il pensiero, in sé formalistico e vuoto, si appoggi a una realtà soprasensibile, che sola è in grado di dare un senso alla vita; e nella *Bestimmung* vuole appunto « strappare violentemente il lettore dal sensibile al soprasensibile ».

La *Bestimmung* si dispiega in tre libri che sono come tre drammatici tempi nell'unità dell'opera. Il primo libro, quello del *Dubbio*, descrive il dogmatismo come la concezione più familiare alla coscienza, e ne dimostra i limiti. Il secondo libro, sul *Sapere*, espone in forma più accessibile, e presenta sotto una nuova luce il punto di vista dell'idealismo trascendentale, che deriva tutto il sapere dalle condizioni della ragione. Il terzo libro, il libro della *Fede*, esprime la certezza dell'esistenza di un ordine soprasensibile come garanzia della volontà morale. Già i titoli, *Dubbio Sapere Fede* indicano il ritmo fenomenologico che la coscienza percorre. Il dubbio è un passaggio obbligato per ogni sincera e profonda filosofia, che non nasce mai qui definita e completa dal cervello del filosofo, ma si viene elaborando attraverso crisi e esitazioni. La coscienza vorrebbe essere libera e creatrice, ma l'intelligenza le pone innanzi lo spettro di un sistema di necessità naturale che imbriglia e determina ogni moto del pensiero e della volontà. Nel mondo del determinismo, della ferrea necessità, non esiste né libertà né iniziativa. La stessa moralità si spiega benissimo mediante il gioco delle

nostre inclinazioni e la loro unificazione sotto la tendenza più forte. La logica del determinismo è stringente, serrata, lucidamente inesorabile. È una catena chiusa di cause naturali e necessarie che tutto spiegano e tutto ricostruiscono, lasciando appagato l'intelletto ma deluso il cuore. Dal dubbio angoscioso del determinismo ci si libera attraverso il sapere, che ci mostra come sia il pensiero stesso a costruire la natura e il mondo. Il pensiero quindi, lungi dal dipendere dalle leggi della natura, è esso stesso legislatore e l'uomo non può temere ciò che è solo un suo prodotto. Il determinismo della natura non è che una creazione del nostro pensiero. La catena della nostra schiavitù è opera delle nostre mani. La natura non esiste in sé e non può quindi col determinismo, che è la sua legge, contraddire quella libertà, che è la legge dello spirito. La natura è, in tutto e per tutto, un prodotto dell'attività spirituale. L'uomo tremando davanti a una necessità che non esiste altro che nel suo pensiero, trema dinnanzi a un fantasma creato da lui stesso.

Il primo libro dimostra quindi l'impossibilità del realismo ingenuo, che assume semplicisticamente le cose sensibili come l'assoluto essere. Il secondo libro espone il punto di vista dell'idealismo trascendentale, secondo il quale tutto il reale procede dalle condizioni della coscienza. Ma neppure la conquista del sapere libera completamente l'uomo dall'angoscia, perché la soggettività del sapere ci lega a un mondo di pure rappresentazioni, di vuote immagini; perché la riflessione muta tutto ciò che tocca da solida realtà in effimera parvenza. Col riconoscimento del carattere puramente formale del pensiero, Fichte finisce col dare, in parte, ragione ai suoi avversari, per quanto riguarda la *Dottrina della scienza*, o, almeno, dimostra di essere stato vigorosamente scosso dalle loro critiche, che miravano appunto a stabilire l'incapacità del sapere di cogliere la realtà assoluta. Ma nel terzo libro, che già nel ti-

tolo ricorda Jacobi, la ragion pratica, potremmo dire kantianamente, riconquista quella realtà che sfuggiva al *captus* dell'intelletto. Nella moralità vi è un impulso ad agire incessantemente, vi è l'esigenza di una realtà assoluta, posta al di là delle immagini. E le immagini della moralità non son copie di una realtà data bensì modelli di una realtà da costruire, che rinviano a una realtà assoluta della quale moralmente sono certo, anche se teoricamente non ne ho alcuna alcuna certezza. È nell'agire che io esperimento la realtà del soprasensibile, non meno che del sensibile, e se tolgo all'agire questa fede, l'agire non ha più alcun senso. Nell'esigenza morale v'è l'indicazione di un ordine più alto, superiore a ogni dato, che deve venire creato dall'uomo. Questo ordine più alto, rivelatomi dall'esigenza morale, è, in primo luogo, il regno della cultura, che l'uomo deve creare, valendosi del mondo sensibile solo come di uno strumento, ed è, infine, il regno dei puri spiriti.

Mentre il progresso della cultura dipende dalle conseguenze materiali della volontà morale, il valore di questa volontà morale sussiste in sé, indipendentemente da ogni conseguenza o premessa materiale. Anche se la volontà non raggiunge nessuna delle sue mete, anche se fallisce nel suo tentativo di inserirsi nel mondo sensibile per migliorarlo, essa non va perduta, il suo valore rimane. Essa appartiene a quel regno degli spiriti in cui si uniscono tutte le coscienze morali, e inerisce a quel regno ideale della volontà infinita che costituisce il fondamento supremo di ogni realtà. La volontà morale ci attesta la presenza di un mondo migliore, che incomincia già ad attuarsi su questa terra come progresso della cultura, ma non si limita a questa nostra aiuola terrena in cui il seme della volontà morale non sempre dà i suoi frutti. Dalla contraddizione tra la volontà morale e quelle che sono le sue risultanze nel mondo sensibile, nasce l'idea di un mondo intelligibile nel quale la volontà vale come pura e autonoma volontà e nel quale nessuna delle conseguenze che la buona volontà si propone va perduta. È questo ordine intelligibile che garantisce per gli uomini il raggiungimento dei loro scopi razionali. V'è una continuità ideale tra la volontà morale del singolo e la volontà infinita, che è il vero e proprio sostegno di questo ordine intelligibile. Questa volontà infinita è la legge del mondo spirituale ed è il simbolo vivente dell'unione di tutti gli esseri razionali tra loro. Questi ultimi sono assorbiti dall'unità suprema della volontà infinita e divengono espressioni fenomeniche della infinita vita divina che si svolge libera e autonoma [1].

Il divino viene accertato nella *Bestimmung* attraverso la volontà e la fede, non già attraverso l'intelletto. Come ha notato Max Wundt [2] Fichte risente qui fortemente la critica di Jacobi, per il quale l'idealismo trascendentale è un sapere meramente formale che dà solo delle immagini del reale ma non è in grado di fondare esso stesso il reale. In nessun momento della sua carriera filosofica, secondo il Wundt, Fichte si è tanto allontanato dal trascendentale di Kant e tanto avvicinato alla concezione di Jacobi. Il pensiero trascendentale aveva in Kant appunto il compito di fondare l'obiettività del reale, anche se questa fondazione poteva avvenire solo mediante le condizioni della ragione. Per Fichte questa fondazione della ragione diviene il motivo per togliere in generale al nostro sapere la realtà obiettiva e per riconoscergli soltanto un carattere simbolico e immaginistico.

Già nella *Dottrina della scienza* del 1794 Fichte affermava che « esiste solo una fede... nella realtà », e ammoniva i suoi lettori che la realtà originaria delle cose in sé doveva essere dimostrata nella parte pra-

[1] Cfr. la bella opera di MAX WUNDT, *Johann Gottlieb Fichte*, 1929, soprattutto le pp. 274 sgg.
[2] Cfr. MAX WUNDT, *Fichte-Forschungen*, 1929, pp. 150-1.

tica della *Dottrina della scienza*. Ma questa realtà non era che la realtà presente nel fenomeno; della quale ci accertiamo nell'agire. E quando Fichte, nella nuova esposizione del 1797, contrappone ancora più nettamente al fenomeno l'intelligibile come il vero reale, e chiama la pura volontà l'in sé delle cose, egli si preoccupa, secondo lo spirito della concezione classica, di mettere altresì in evidenza la salda e intima unione di fenomeno e noumeno, che costituiscono una unità considerata da diversi punti di vista. Nella *Bestimmung*, invece, la scissione tra il fenomeno e il suo fondamento intelligibile è ben più grave. Il mondo fenomenico è una realtà scaduta e depotenziata, che non appaga l'esigenza morale proiettata verso una realtà migliore e diversa. Anche se resta vero il principio per cui il mondo acquista la sua realtà come oggetto della pratica, questa realtà nulla ha a che vedere col mondo della volontà infinita, che è posto al di là di ogni finitezza come un regno di puri spiriti. Il dualismo è qui assai netto, e il sistema fichtiano non gravita più verso l'io ma verso il divino, considerato come fondamento assoluto di ogni realtà. Così Fichte risponde alla esigenza di una realtà assoluta, fatta valere da Jacobi e dai romantici, anche se egli conserva nella *Bestimmung* il punto di vista assunto nell'*Atheismusstreit*, secondo il quale alla religione e alla fede si accede dal vestibolo delle esigenze morali. Nello svolgimento ulteriore del pensiero fichtiano, l'essere assoluto o Dio costituirà il contenuto di realtà presente nel sapere, che sarà non più formalistico e vuoto, come nella *Bestimmung*, ma tale da costituire una autentica *Darstellung* o *Kundgebung* dell'assoluto fondamento della realtà.

Come ha notato il Léon, la *Bestimmung* si conchiude in una specie di inno panteistico. Malgrado ritornino continuamente sotto la penna di Fichte le espressioni di *natura* e di *vita*, questo panteismo,

nota ancora il Léon, è propriamente spiritualista, e più esattamente, è un panmoralismo, che costituisce una replica agli attacchi contro la *Dottrina della scienza* del misticismo naturalista in cui precipitava, sotto l'influenza di Boehme, il romanticismo. Fichte era accusato di aver sacrificato la natura alla moralità, d'aver preferito al sentimento e all'apprensione immediata dell'essere le astrazioni della ragione, d'aver costruito una filosofia formale senza contatto con la realtà. Con la *Bestimmung* Fichte mostra che il culto della natura divinizzata dai romantici, è un culto reso a un idolo. « In primo luogo il naturalismo conseguente è forzatamente un determinismo assoluto che include nella trama della sua necessità persino gli atti della volontà umana; Spinoza, al quale i romantici attingono la loro ispirazione, l'aveva capito nettamente. Un sistema siffatto, appaga forse le condizioni della moralità, ma contraddice le aspirazioni della moralità, le esigenze della libertà. E il dubbio, nato dal confronto della nostra coscienza col sistema naturalista, mette capo, infine, alla distruzione stessa della natura come realtà distinta dallo spirito, alla dimostrazione che divinizzando la natura noi adoriamo un fantasma creato interamente dalla nostra immaginazione »[3].

Fichte concorda coi romantici nel porre al di sopra del sapere la fede, come l'organo mediante il quale cogliamo la realtà soprasensibile, ma si differenzia subito da essi per il modo in cui intende la fede, che non è affatto quella dei mistici, ma un atto della ragion pratica che ci compensa dell'intuizione dell'intelligibile, che non abbiamo, e ci dà, attraverso la coscienza del dovere, la certezza immediata dell'assoluto. La natura è in sé senza realtà, e acquista un

[3] X. Léon, *Fichte et son temps*, tome II, première partie, p. 214.

senso solo se la si considera come il teatro della moralità. La certezza dell'esistenza del mondo si fonda sulla certezza della legge morale, e noi non possiamo rinunciare alla legge morale senza che il mondo e noi stessi con lui si precipiti nel nulla. La natura è la condizione per realizzare la nostra missione morale, che ha inizio già qui nel mondo terreno e sensibile. Lo scopo della natura è quello di permettere agli uomini di elevarsi, nella vita terrestre, al di sopra dei sensi, fino alla vita della ragione, che sfida la morte ed è una specie di nuova creazione; il solo scopo possibile della natura è quello di rendere esplicita la ragione, di permettere il suo continuo progresso verso la perfezione del mondo intelligibile[4]. Il sapere si subordina all'azione; la riflessione è formale e la sola volontà è creatrice; ma il primato della volontà, nel senso che le dà Fichte, è la ragione stessa, la ragion pratica, e la realtà ch'essa costruisce è l'ordine intelligibile.

Queste, in sintesi, le grandi linee della *Bestimmung*, che è veramente un testo fondamentale dell'idealismo, perché ne mette in luce i motivi spirituali più profondi, scoprendone, nello stesso tempo, in forma particolarmente chiara, la genesi metafisica. È accettabile oggi una metafisica teologica del tipo di quella che sorregge l'edificio della *Bestimmung*? Rispondere in forma dimostrativa a questo interrogativo importerebbe un lungo e impegnativo discorso, che non rientra nei fini che si propone questo cenno introduttivo. Per un pensiero passato attraverso il vaglio del criticismo, dello storicismo e della scienza, quel mondo intelligibile dei puri spiriti, che interviene a garanzia e a fondamento della nostra azione morale, appare stranamente imparentato al mito del paradiso terrestre, a un mito cioè che non ha diritto

[4] Cfr. X. Léon, *op. cit.*, p. 215.

di cittadinanza nella sobrietà del pensiero filosofico, che è la corrosione critica di ogni mito nel quale si ipostatizzino le esigenze sentimentali dell'uomo. L'idealismo postkantiano disumanizza la ragione e la rende metafisica e teologica. Esso scopriva la trascendentalità della ragione, il principio cioè secondo il quale il razionale tende a valere nella sua purezza e nella sua autonomia logica, in altre parole, scopriva il momento di libertà che è insito nel razionale. Ma l'autonomia e la libertà della ragione divengono un mito astratto, quando, invece di essere interpretate come la direzione ideale o il concetto limite della razionalità, sono assunte come la vita concreta e storica del razionale, che è tutt'altra cosa. Il razionale individuato nella sua specificazione umana, storica e sociale, che ne costituisce la concretezza, è attraversato da un'esigenza di autonomia ma non evade mai dalla sfera dell'esperienza possibile per relegarsi platonicamente in un mondo intelligibile, che appartiene alla stessa famiglia dell'età dell'oro e del paradiso terrestre. In questo mito si obiettiva l'evasione precritica o metacritica dal mondo sensibile e dalla storia. La *Bestimmung* è un esempio classico e grandioso dell'attività di questa funzione fabulatrice che appaga la fantasia e il sentimento, calmando l'inquietudine della coscienza in deficit di intelligibilità. Quel mito, che Brunschwicg definisce una *satisfaction de l'esprit*, non crea soltanto la *mentalità primitiva* descritta dai sociologi, ma si insinua nelle nostre metafisiche e nelle nostre teologie, immaginando accanto alla causalità fisica una causalità morale e trascendente e costruendo il mondo secondo la scala del desiderio e la logica del sogno. Quel che resta da spiegare è la persistenza, la tenacia con cui quel mito vive nella coscienza dell'uomo civilizzato. La spiegazione probabilmente la si trova nell'economia della nostra intelligenza, che segue la legge del minimo sforzo e adatta l'universo a sé, prima di adattare sé all'universo. Il primo movimento dello spirito,

afferma il Brunschwicg, consiste nel generalizzare e nell'extrapolare seguendo l'ordine del proprio desiderio che trascende orgogliosamente l'ordine del mondo. « La saggezza è in una cura metodica di dimagramento, o, in uno stile più nobile, in un voto sincero di povertà. Ciò che sembra ' assurdo ' da un punto di vista strettamente razionale, è in realtà lo staccare la causalità delle condizioni in cui si applica in modo certo, e trasformarla in legge imperativa, in principio assoluto, non avendo altro fondamento che l'arbitrarietà di un decreto umano »[5]. Questo *voto di povertà* non lo troviamo di certo nella filosofia di Fichte, che ha in sé quel tanto di verità che è in ogni moralismo del dover essere: la necessità di un'azione che continuamente si rinnovi e la fede nei risultati di questa azione. Ma l'aver dato realtà solo alla razionalità e alla coscienza morale, sospese nel cielo metafisico dell'intelligibile, portava Fichte a trascurare i modi concreti e reali in cui quella razionalità e quella coscienza morale vivono e operano nel mondo. In Fichte l'idealismo esperimenta tutta la sua grandezza e la sua fragilità. In filosofia l'errore incomincia soltanto quando la verità, quella verità che ogni vero filosofo intravede, viene assunta fuori dalle forme e dai modi della sua validità ed estesa a campi che essa non può abbracciare. Se la filosofia non è, come non è, il regno dell'arbitrio, nessuna delle sue scoperte va perduta, ma ognuna si integra e connette, in vari rapporti di positiva o negativa dialettica, con tutte quelle altre scoperte con le quali l'uomo mira a prender coscienza del mondo e di sé nel mondo.

REMO CANTONI

[5] L. BRUNSCHWICG, *Les âges de l'intelligence*, 1934, p. 36.

LA MISSIONE DELL'UOMO

AVVERTENZA. La presente traduzione è stata compiuta sul testo dell'edizione curata da FRITZ MEDICUS delle *Fichtes Werke*, Verlag von Felix Meiner in Leipzig (vol. III, pp. 1-155, 261-415). Il terzo volume dell'edizione Medicus in sei volumi comprende gli scritti fichtiani dal 1797 al 1801. La numerazione delle pagine indicate con i numeri 261-415 è quella progressiva del terzo volume. Nella *Gesamtausgabe*, curata da Immanuel Hermann Fichte ed edita negli anni 1834-1846, la *Bestimmung des Menschen* corrisponde, nel secondo volume, alle pagine 167-319. L'edizione Medicus riporta sempre, in ogni singola pagina, la numerazione della *Gesamtausgabe*.

PREFAZIONE

Ciò che della filosofia moderna è utile fuori della scuola, dovrebbe formare il contenuto di questo scritto; e l'esposizione vuol seguire quell'ordine in cui si svolge la riflessione spontanea. Quelle profonde armature logiche che si erigono per prevenire le obiezioni e le pedanterie dell'intelletto scaltrito, ciò che costituisce solo un fondamento per altre scienze positive, ciò che riguarda infine unicamente la pedagogia nel senso più largo, cioè l'educazione meditata e intenzionale del genere umano, dovrebbe rimanere escluso dall'ambito del presente scritto. Obiezioni simili l'intelletto naturale non le muove; esso lascia la scienza positiva ai suoi dotti, e l'educazione del genere umano, per quello ch'essa dipende dall'uomo, la lascia ai suoi insegnanti e ai suoi funzionari statali.

Questo libro non è quindi destinato ai filosofi di professione, e costoro non vi troveranno nulla che già non si trovi esposto in altri scritti dello stesso autore. Esso dovrebbe essere comprensibile per tutti quei lettori i quali sono in grado di capire un libro. Quelli che vogliono solo ripetere, in un ordine un poco mutato, dei luoghi comuni imparati un tempo a memoria, e quelli che ritengono che in questa occupazione mnemonica consista il capire, troveranno senza dubbio il mio libro incomprensibile.

Esso dovrebbe attrarre, riscaldare, e strappare a forza il lettore dal sensibile verso il sopra-sensibile;

l'autore almeno, è consapevole di non essersi accinto senza entusiasmo al suo lavoro.

Spesso svanisce, nella fatica della stesura, quel fuoco, col quale si mirava allo scopo; e viceversa, subito dopo il lavoro, si corre il pericolo, per quanto riguarda questo punto, di far torto a se stessi. In breve, solo l'effetto che lo scritto eserciterà sui lettori ai quali è destinato, è un argomento decisivo per stabilire se si è raggiunto o no il proprio intento, e l'autore non ha qui alcuna voce in capitolo.

Devo ancora — per pochi, si capisce — ricordare che quell'Io, che parla nel libro, non è affatto l'autore, ma che questi desidera possa diventarlo il suo lettore; mi auguro che questi non intenda, ciò che vien detto qui, in modo puramente storico, ma, durante la lettura, discorra realmente con se stesso, rifletta molto, tragga dei risultati, prenda delle decisioni, come il suo rappresentante nel libro, e, col proprio lavoro e colla propria meditazione, facendo assegnamento unicamente su se stesso, sviluppi e costruisca in sé quel modo di pensare, di cui questo libro presenta solo l'immagine.

Libro primo

DUBBIO

Credo ormai di conoscere una buona parte del mondo che mi circonda; e in realtà ho speso in questo compito non poca fatica e attenzione. Ho prestato fede soltanto alle testimonianze concordi dei miei sensi, a ciò che mi veniva confermato dall'esperienza; ho toccato ciò che ho visto, ho scomposto ciò che ho toccato; ho ripetuto le mie osservazioni e le ho ripetute più volte; ho paragonato tra loro i diversi fenomeni; e solo dopo aver osservato il loro preciso accordo, dopo essere stato in grado di chiarirli e derivarli uno dall'altro, di calcolarne anticipatamente l'esito, e dopo essermi reso conto che il risultato percepito corrispondeva al mio calcolo, solo allora mi sono placato. Per quel che riguarda questa parte delle mie conoscenze, ne sono dunque sicuro come della mia propria esistenza, e mi inoltro con passo fermo in quella sfera del mio mondo che conosco, e in ogni attimo rischio la mia esistenza e il mio benessere, fondandomi sulla infallibilità delle mie convinzioni.

Ma, — cosa sono io stesso, e quale è la mia missione?

Domanda vana! Già da molto tempo si è concluso il mio apprendere riguardo a questo oggetto, e ci vorrebbe del tempo perch'io ripetessi a me tutto quello che, punto per punto, ho inteso, imparato, creduto, a questo proposito.

E per quale via sono arrivato, infine, a queste

conoscenze, che mi ricordo oscuramente di possedere? Spinto da un'ardente bramosia di sapere, ho forse conquistato faticosamente la mia strada, attraverso l'incertezza, il dubbio e le contraddizioni? Non appena mi si presentava qualcosa di credibile, ho forse trattenuto la mia approvazione, vagliate le probabilità, fatta opera di nuovo vaglio, di nuova analisi e confronto, — finché una voce interna, certa e irresistibile, mi gridasse: è così, solo così, quanto è vero che tu vivi ed esisti? — No, non mi ricordo di essermi mai trovato in un simile stato. Quegli insegnamenti mi furon appioppati prima ch'io li desiderassi; mi fu risposto prima ch'io avessi formulato la domanda. Ascoltavo, perché non potevo farne a meno; quel sapere rimaneva sospeso nella mia memoria, per quel tanto che disponeva il caso; senza esame e senza partecipazione lasciavo ogni cosa al posto in cui si trovava.

Come potrei, di conseguenza, persuadermi di possedere realmente delle conoscenze su questo oggetto della riflessione? Se so e son persuaso soltanto di quello che io stesso ho trovato, se in realtà conosco soltanto quello che ho io stesso esperimentato, non posso proprio dire di sapere la più piccola cosa sulla mia missione; e l'unica cosa, della quale io posso in realtà esser certo, è questa, che, in un modo o nell'altro, ho sentito parlare di questi argomenti.

Finora, quindi, mentre ho indagato io stesso con scrupolosa attenzione ciò che è meno importante, mi sono fidato della buona fede e del discernimento degli altri per quel che riguarda la cosa più importante. Ho attribuito fiduciosamente agli altri, per quel che riguarda i problemi più elevati dell'umanità, un interesse, una serietà, una scrupolosità, che non avevo in nessun modo trovato in me stesso. Li ho stimati infinitamente più di me stesso.

Quel che di vero essi sanno, di dove lo possono sapere, se non mediante la loro riflessione? E perché

non dovrei io, con la stessa riflessione, trovare la stessa verità, dato che non son da meno di loro? Come mi sono avvilito e disprezzato finora!

Voglio che questo non avvenga più! In questo attimo voglio riprendere i miei diritti, e prender possesso della dignità che mi spetta. Rinunciamo a tutto ciò che è estraneo. *Io stesso* voglio indagare. E se si destano in me segreti desideri, circa l'esito della mia indagine, e se sorge in me una predilezione per certe affermazioni, voglio dimenticarla e rinnegarla, e non permetterò ad essa di esercitare alcuna influenza sulla direzione dei miei pensieri. Voglio mettermi all'opera *con severità e scrupolo.* Voglio confessare a me stesso ogni cosa sinceramente. — Quello ch'io trovo come verità, sia quel che sia, deve esser per me il benvenuto. Voglio *sapere.* Colla stessa certezza, colla quale calcolo che questo terreno mi sosterrà, se ci metto il piede sopra, che questo fuoco mi scotterà, se mi ci avvicino, voglio poter far conto di quel che sono e di quello che diventerò. E se non sarà possibile, voglio almeno sapere che non si può. E mi assoggetterò anche a questa conclusione della mia indagine, se mi risulterà come vera. — Mi affretto a risolvere il mio compito.

Io prendo a considerare la natura che mai non si arresta nel suo slancio, e la fermo per un attimo; prendo di mira il momento presente e rifletto sopra di lui! — Rifletto sopra questa natura a contatto colla quale finora si sviluppa l'energia del mio pensiero, che fu creata per giungere a delle conclusioni che valgono entro il suo ambito.

Io sono circondato da oggetti che mi sento costretto a considerare come delle totalità per sé stanti e separate reciprocamente una dall'altra: scorgo piante, alberi, animali. Attribuisco a ogni essere singolo proprietà e segni caratteristici, per i quali li distinguo uno dall'altro; a questa pianta, attribuisco una determinata forma, ad un'altra, un'altra forma, a quest'al-

bero, queste determinate foglie, a un altro, foglie diversamente conformate.

Ogni oggetto ha il *suo numero determinato* di proprietà, nessuna di più né di meno. Ad ogni domanda se esso sia questo o quello, per colui il quale conosce a fondo l'oggetto, è possibile rispondere con un sì o con un no deciso, che pone fine ad ogni oscillare tra l'essere e il non essere. Tutto ciò che esiste, *è* qualcosa, oppure *non lo è*; è colorato o è senza colore; ha un determinato colore o non ce l'ha; è saporito o senza sapore; si può toccare o no e così all'infinito.

Ogni oggetto possiede ognuna di queste proprietà *in un determinato grado*. Se esistesse una unità di misura per una certa proprietà, e io potessi applicarla, troverei certo un determinato indice che l'esprime esattamente, senza superarla per nulla, né rimanerle inferiore. Misuro l'altezza di quest'albero; essa è determinata, e l'albero non è, neppure di una linea, più alto o più basso di quello ch'è in realtà. Se osservo il verde delle sue foglie, mi accorgo che è un determinato verde, neppure un pochino più scuro o più chiaro, più vivace o più smorto di quello ch'è in realtà: anche se mi manca l'unità di misura o la parola per connotare questa determinata qualità. Se getto uno sguardo su questa pianta, vedo ch'essa si trova in un determinato grado di sviluppo tra il suo germogliare e il suo maturare, ed entrambi questi stati non sono per nulla più vicini o più lontani dal grado di sviluppo che la pianta ha raggiunto. — *Tutto ciò che esiste è universalmente determinato; è ciò che è, semplicemente, e niente altro.*

Questo non vuol dire ch'io non possa pensare proprio nulla che oscilli nel mezzo tra le determinazioni contrastanti. Io penso certo degli oggetti indeterminati, e più della metà di ciò che penso consiste in pensieri del genere. Penso un albero in generale. Questo albero ha dei frutti o no, ha delle foglie o no, e, nel caso le abbia, qual è il loro numero? A quale specie di alberi appartiene? Come è grande? ecc. Tutte queste domande rimangono senza risposta, e il mio pensiero è indeterminato a questo riguardo, poiché mi ero proposto di pensare non un albero particolare, ma l'albero in generale. A questo albero in generale io nego l'esistenza reale, proprio perché esso è indeterminato. Ogni reale ha un suo numero determinato di tutte le qualità possibili del reale in genere, e possiede ognuna di queste in una determinata misura, quanto è vero che esso è reale; anche se io mi devo rassegnare a non poter enumerare completamente le qualità, forse neppure di un solo oggetto, anche se devo rinunciare ad applicare ad esse l'unità di misura.

Ma la natura muta sempre senza posa, e mentre io ancora parlo dell'attimo che ho preso a considerare, esso è volato via, e tutto si è mutato; e prima che io lo considerassi, anche allora, tutto era diverso. Non era stato sempre così com'era, e come io lo consideravo, ma era divenuto così. Perché dunque, e per qual motivo, esso era divenuto proprio come era divenuto; perché la natura, tra le infinite e varie determinazioni che può assumere, aveva assunto in questo momento proprio queste ch'essa ha assunto di fatto, e non altre?

Per questo motivo, che precedettero proprio quegli antecedenti che precedettero, e non altri possibili; e perché le determinazioni presenti seguirono proprio ad essi e non ad altri possibili. Se nel momento precedente qualche cosa fosse stato, anche minimamente, diverso da come era in realtà, anche nel momento presente qualcosa sarebbe diverso da come è. — E per quale motivo nel momento precedente tutto era così come era? Per questo motivo, che nel momento precedente tutto era così com'era. E questo, a sua volta, dipendeva dal momento precedente, quest'ultimo, a sua volta, dal *suo* precedente, — e così risalendo senza limite alcuno. E allo stesso modo, nel

momento immediatamente successivo, la natura sarà determinata, come lo è di fatto: e di necessità, in questo momento immediatamente successivo, qualcosa sarebbe diverso, da quello che sarà, se nel momento presente qualcosa fosse minimamente diversa da come è. E nel momento che seguirà a questo, tutto sarà come sarà, per il fatto che nel momento immediatamente successivo tutto sarà come sarà; e così il momento successivo dipenderà nuovamente *da esso*, come *esso* dipenderà dal suo precedente; e così per il verso opposto senza limite alcuno.

La natura s'avanza attraverso la serie infinita delle sue determinazioni possibili, senza arresti, e il cangiamento di queste determinazioni non avviene senza legge, ma segue rigorosamente delle leggi. Ciò che esiste in natura, esiste necessariamente così com'è, ed è assolutamente impossibile che sia diversamente. Io entro in una catena chiusa di fenomeni, poiché ogni anello è determinato dal suo antecedente e determina il suo conseguente; mi trovo in un contesto fisso, poiché potrei, con la pura riflessione, trovare da ogni momento dato, tutte le condizioni possibili dell'universo, risalendo, se volessi *spiegare* il momento dato, discendendo, se volessi invece *derivare* da esso; potrei farlo se cercassi, risalendo, le cause in seguito alle quali soltanto esso si trova ad esser reale, discendendo, le conseguenze che esso deve avere necessariamente. In ogni parte ritrovo il tutto, poiché ogni parte è ciò che è, solo in virtù del tutto; e in virtù sua lo è necessariamente.

A quali risultati sono giunto colle mie ricerche? Se getto uno sguardo complessivo alle mie affermazioni, trovo che lo spirito loro è questo: ho posto a fondamento di ogni divenire un essere, dal quale e in virtù del quale è divenuto: ho presupposto a ogni stato un altro stato, a ogni essere un altro essere, e non ho lasciato derivare assolutamente nulla da nulla.

Se mi ci indugio un po' più a lungo, deduco e mi rendo perfettamente chiaro di che si tratta! — Potrebbe infatti benissimo darsi il caso che l'intera fortuna delle mie indagini successive, dipendesse dal mio veder chiaro in questo punto della mia riflessione.

Come mai, e per quale motivo, le determinazioni degli oggetti sono in questo momento proprio quelle che sono, — avevo cominciato col chiedere. Io presupposi quindi, senza altra prova, e senza la minima ricerca, quasi fosse una cosa in sé conosciuta, immediatamente vera e semplicemente certa, — comunque sia, comunque ora trovi la cosa e comunque io la trovi in avvenire — io presupposi, dico, ch'esse avessero una causa: — ch'esse non avessero esistenza e realtà, in virtù di se stesse, ma in virtù di qualche cosa che si trovava fuori di loro. Trovai che il loro esistere non bastava a spiegare il fatto della loro esistenza, e mi vidi costretto ad ammettere un'altra esistenza ancora, al di fuori, per spiegarle. Ma perché trovavo insufficiente l'esistenza di quelle proprietà o di quelle determinazioni? Perché la consideravo un'esistenza incompleta? Cosa può esservi in esse che mi svela una mancanza? Questo senza dubbio: in primo luogo quelle proprietà non sono affatto in sé e per sé, ma sono tali solo in *riferimento* a qualcosa d'altro; proprietà non originarie, forme di qualcosa di formato; e per la loro sensibilità viene sempre presupposto qualcosa che fonda e porta le proprietà stesse, — un loro *sostrato*, secondo l'espressione della scuola. Inoltre se questo sostrato ha una sua determinata costituzione, in questa si esprime uno stato di quiete senza cambiamenti, un arresto del suo divenire. Se io la tramuto in cangiamento, in esso non vi è alcuna determinatezza, ma un trapassare da uno stato in altri opposti, attraverso l'indeterminatezza. Lo stato di determinatezza della cosa è quindi stato ed espressione di un mero patire; e un mero patire corrisponde a una esistenza imperfetta. V'è bisogno di una attività che corrisponda a questo patire e sia

in grado di spiegarlo, per mezzo e in virtù della quale questo possa venir pensato; oppure, come ci si esprime di solito, v'è bisogno di una attività *che contenga la causa di questo patire.*

Quel ch'io pensavo, e mi vedevo costretto a pensare, non era affatto che le diverse determinazioni della natura che si succedono l'una all'altra, fossero in un rapporto di causalità tra loro; — che lo stato presente si annulli, e, nel momento successivo, per il fatto di non essere più se stesso, ne produca al suo posto un'altro, che non è esso stesso, e che non è in esso contenuto, il che è completamente impensabile. Uno stato non produce né se stesso né qualcosa d'altro fuori di sé.

Ciò ch'io pensavo e dovevo pensare, per comprendere il sorgere progressivo e il cangiamento di quelle determinazioni, era una forza attiva, caratteristica dell'oggetto e tale da costituire la sua propria essenza.

E come posso pensare questa forza, quale è la sua essenza e il modo in cui si manifesta? Non posso pensarla se non come una forza che produca in queste condizioni determinate, assolutamente per sé e per energia propria, questo determinato effetto — e assolutamente nessun altro — e lo produca però in modo assolutamente certo e immancabile.

Il principio dell'attività, del nascere e divenire in *sé e per sé,* risiede puramente in lei stessa proprio in quanto è una forza, e in nulla al di fuori; la forza non viene spinta o posta in movimento, ma si pone essa stessa in movimento. La causa per cui *essa si svolge proprio in questo determinato modo,* si trova, in parte, in lei stessa, poiché è lei questa forza e nessun'altra, in parte, fuori di lei stessa, nelle circostanze tra le quali essa si svolge. La determinazione interna della forza mediante se stessa, e quella esterna, mediante le circostanze, devono entrambe unirsi,

per produrre un cangiamento. Per quel che riguarda la prima: le circostanze, l'essere e il perdurare tranquilli della cosa non producono alcun divenire, poiché in essi si trova il contrario di ogni divenire, il perdurare tranquillo. Per quel che riguarda la seconda: quella forza, quanto è certo che deve esser pensabile, è universalmente determinata; ma la sua determinatezza viene completata mediante le circostanze tra le quali essa si svolge. — Io penso una forza; una forza esiste per me solo in quanto io percepisco un effetto; una forza che non agisce, e che pure dovrebbe essere una forza e non una cosa inerte, è completamente impensabile. Ogni effetto è però determinato, e dato che l'effetto è soltanto l'impronta dell'agire, un altro modo di vedere l'agire stesso, — la forza agente è determinata nell'agire, e la causa di questa sua determinazione si trova in parte in lei stessa, poiché altrimenti non potrebbe venir pensata se non come qualcosa di particolare e di per sé stante, in parte fuori di lei, poiché la sua propria determinatezza può venir pensata soltanto come condizionata.

Vedo qui un fiore spuntato dalla terra, ne concludo che deve esistere una forza creatrice nella natura. Una simile forza creatrice, esiste per me solo in quanto esistono per me questo fiore e altri e, in generale, piante e animali; io posso descrivere questa forza solo mediante il suo effetto, e, per me, essa non è altro se non ciò che produce un simile effetto; *ciò* che produce fiori e piante e animali e forme organiche in generale. Io sostengo inoltre: è potuto sorgere in questo posto un fiore, e proprio questo determinato fiore, solo in quanto si sono riunite tutte le circostanze per rendere possibile la sua crescita. Ma la realtà del fiore non mi viene chiarita in alcun modo per il fatto che riunisco tutte le circostanze che l'han resa possibile; ed è necessario ch'io ammetta ancora una forza naturale originaria, particolare, che agisce per virtù propria: e per parlare con più pre-

cisione, una forza che genera fiori; poiché un'altra forza naturale avrebbe forse, nelle stesse circostanze, prodotto qualcosa di completamente diverso. Questa dunque è la concezione che mi faccio dell'Universo.

— —

Se considero tutte le cose come un insieme, come una natura, esiste, certo, un'unica forza; se io le considero isolatamente, esistono più forze, — le quali si sviluppano secondo le loro leggi interiori e prendono tutte le forme possibili che son capaci di assumere: e tutti gli oggetti della natura non sono altro se non quelle forze stesse in una certa determinazione. La manifestazione di ogni singola forza naturale è determinata, — diventa ciò che è, — in parte per le sue proprie manifestazioni esistenti; in parte per le manifestazioni di tutte le rimanenti forze naturali, colle quali essa è collegata; ma, dato che la natura è un tutto coerente, essa è collegata con tutto. — Essa viene irresistibilmente determinata da questo tutto: posto che, conformemente alla sua interiore essenza, essa sia quale è, e si manifesti in queste circostanze, il suo manifestarsi avviene necessariamente come avviene, ed è assolutamente impossibile che sia minimamente diverso da come è.

In ogni momento della sua durata, la natura è un tutto unitario; in ogni momento, *ogni* sua *singola parte* deve essere così com'è, perché *tutte le rimanenti* sono come sono; e tu non potresti spostare un granellino di sabbia dal suo posto, senza, con questo, in modo forse invisibile per i tuoi occhi, cambiare qualcosa in ogni parte dell'incommensurabile tutto. Ma *ogni momento di questa durata* è determinato da *tutti i momenti passati*, e determinerà tutti i *momenti futuri*; e tu, in questo momento, non puoi pensare diversa neppure la posizione di un granellino di sabbia, senza vederti costretto a immaginare l'intero passato, per un verso, e l'intero futuro, per un altro, risalendo illimitatamente. Fa, se vuoi, il tentativo con questo granellino che vedi di finissima

sabbia. Immagina che giaccia alcuni passi più in là, verso l'interno del paese. Il vento tempestoso che dal mare lo ha spinto fin qui, dovrebbe esser stato più forte di quello che non fu realmente. Ma allora anche la temperatura passata, che determinò questo vento tempestoso e il suo grado, avrebbe dovuto esser diversa da come fu, e anche quella a lei precedente, dalla quale essa venne determinata; e risalendo fino all'indeterminato e all'infinito, tu ottieni una temperatura dell'aria completamente diversa da quella che vi fu realmente, e una costituzione completamente diversa dei corpi che esercitano una influenza su questa temperatura e sui quali essa, a sua volta, esercita una influenza. — E un'influenza, senza dubbio decisiva, verrebbe da lei esercitata sulla fecondità o sulla sterilità dei paesi e perfino, direttamente, sulla durata della vita umana. Come puoi sapere, — poiché in questo caso non ci è concesso di penetrare nell'interno della natura e ci dobbiamo accontentare di elencare delle possibilità — come puoi sapere se, per effetto di quella temperatura dell'universo, della quale c'è stato bisogno per portare un pochino più verso l'interno del paese questo granellino di sabbia, qualcheduno dei tuoi antenati non sarebbe morto per fame o per gelo o per la calura, prima ch'egli avesse generato quel figlio dal quale tu discendi? — che di conseguenza tu non esisteresti, e tutto ciò che tu supponi di fare nel presente e nel futuro non avverrebbe, perché — un granellino di sabbia si trova in un altro posto.

Io stesso, con tutto ciò che chiamo mio, sono un anello in questa catena di rigida necessità naturale. Vi fu un tempo, — così mi dicono altri, che vissero in quel tempo, e io stesso sono costretto, mediante ragionamenti, ad ammettere un tempo simile, del quale io non sono immediatamente cosciente — vi fu un tempo, nel quale io non esistevo ancora, e vi

fu un momento nel quale nacqui. Io esistevo soltanto per gli altri e non ancora per me. Da allora, a poco a poco, si è sviluppata la mia autocoscienza, e io ho trovato in me certe capacità e certe disposizioni, certi bisogni e certi naturali desideri. — Io sono un essere determinato, che è nato in un certo tempo.

Io non son nato in virtù di me stesso. Sarebbe la più grande delle assurdità quella di ammettere che io sia esistito, prima di esistere, per portare me stesso all'esistenza. Io sono stato generato da un'altra forza reale fuori di me. E da quale, di grazia, se non dalla forza universale della natura, dato che io sono una parte della natura? Il tempo del mio nascere, e le qualità colle quali io nacqui, furon determinate da questa forza universale della natura; e tutte le forme nelle quali, da allora, queste mie qualità innate fondamentali si sono manifestate e si manifesteranno finché io vivrò, sono determinate dalla stessa forza naturale. Era impossibile che invece di me nascesse un altro; è impossibile che quest'essere, ormai generato, sia, in un determinato momento della sua esistenza, diverso da come è e sarà.

Che i miei stati siano accompagnati da coscienza, e alcuni di essi, — pensieri, decisioni e simili — non sembrino, anzi, esser null'altro se non determinazioni di una mera coscienza; questo non può farmi sbagliare nelle mie argomentazioni. Le piante son destinate per natura a crescere regolarmente, gli animali a muoversi seguendo uno scopo, gli uomini a pensare. Perché dovrei esitare a ritenere anche quest'ultima cosa, come la prima e la seconda, una manifestazione di una originaria forza di natura? Nulla potrebbe impedirmelo se non lo stupore; poiché, certo, il pensiero è un prodotto della natura assai più elevato e raffinato che non la crescita delle piante o il movimento autonomo degli animali; ma come potrei permettere a quel sentimento di esercitare una influenza su di una tranquilla ricerca? Io non posso certo spiegare come la forza naturale produca il pen-

siero; ma posso forse spiegare meglio come essa generi la crescita di una pianta o il movimento di un animale? Non mi metterò certo a una impresa così balorda come quella di derivare da un mero aggregato di materia il pensiero; riuscirei forse a spiegare così la formazione del più semplice muschio? — Quelle forze originarie della natura non devono assolutamente venir spiegate, e neppure possono venir spiegate; poiché sono esse stesse che consentono di spiegare tutto lo spiegabile. Il pensiero esiste ormai, c'è, come esiste, e semplicemente c'è, la forza creatrice della natura. Esso esiste nella natura; infatti ciò che pensa, nasce e si svolge secondo leggi naturali; di conseguenza esiste, in virtù della natura. C'è una originaria forza pensante nella natura, come c'è una originaria forza creatrice.

Questa originaria forza pensante dell'universo progredisce, e si sviluppa in tutte le possibili determinazioni di cui è capace, così come tutte le rimanenti originarie forze della natura progrediscono e assumono tutte le forme possibili. Io sono una particolare determinazione della forza formatrice, come la pianta; una particolare determinazione della forza motrice, come l'animale; e inoltre sono anche una determinazione della forza pensante: e l'unione di queste tre forze fondamentali in una forza, in un unico armonico sviluppo, costituisce il contrassegno che caratterizza la mia specie; così come l'esser soltanto una determinazione della forza formatrice costituisce il contrassegno della specie pianta.

Forma, movimento autonomo, pensiero in me non dipendono l'uno dall'altro, e si sviluppano ognuno per suo conto; non succede ch'io debba pensare la mia forma e con essa le forme e i movimenti che mi circondano, così, perché essi sono così: o che, a rovescio, essi siano così, perché io li penso così; ma essi sono, tutti insieme e immediatamente, gli sviluppi

armonici di una unica e identica forza, le cui manifestazioni si uniscono a costituire una essenza interiormente coerente della mia specie che potrebbe esser chiamata forza creatrice di uomini. Sorge in me semplicemente un pensiero, e allo stesso modo la forma che gli corrisponde, e allo stesso modo, semplicemente, il movimento che corrisponde ad entrambi. Io non sono quel che sono, per il fatto ch'io lo pensi o lo voglia; e neppure io penso o voglio, perché sono, ma io sono e penso, — e tutte e due le cose avvengono semplicemente ed entrambe però s'accordano nel derivare da una causa più profonda.

Come è certo che quelle forze originarie della natura sono qualcosa per sé, e hanno i loro scopi, e le loro leggi interiori, — con uguale certezza possiamo affermare che le loro manifestazioni, una volta giunte a realtà, nel caso in cui la forza viene lasciata a se stessa e non viene repressa da una forza estranea ad essa superiore, debbono durare un certo periodo di tempo, e descrivere un certo ciclo di cangiamenti. Ciò che sparisce nel momento stesso in cui nacque, non è certo manifestazione di una forza fondamentale, ma solo conseguenza del cooperare di più forze. La pianta, che è una determinazione particolare della forza formatrice della natura, abbandonata a se stessa, percorre il ciclo che va dal suo primo germogliare fino alla maturità del seme. L'uomo, una determinazione particolare di tutte le forze della natura nella loro unione, abbandonato a se stesso, percorre il ciclo dalla nascita alla morte per vecchiaia. Ne derivano la durata della vita della pianta, come della vita umana, e le diverse determinazioni di questa loro vita.

Questa forma, questo movimento autonomo, questo pensiero, in armonia tra loro, — questo perdurare di tutte quelle proprietà essenziali attraverso parecchi cangiamenti non essenziali, mi si addicono, in quanto io sono un essere della mia specie. — Ma la

forza naturale che crea gli uomini, già prima ch'io nascessi, si è manifestata in parecchie condizioni e circostanze esterne. Queste circostanze esterne sono quelle che determinano il modo particolare del suo agire presente, e in esse si trova quindi la causa per cui diviene reale proprio un siffatto individuo della mia specie. Queste medesime circostanze non possono mai ripetersi, perché allora si ripeterebbe la totalità della natura e sorgerebbero due nature invece di una: non possono quindi mai divenir nuovamente reali quei medesimi individui che già una volta esistettero. — Inoltre, la forza naturale che crea gli uomini, si presenta, nel medesimo tempo in cui io vivo, in tutte le condizioni possibili in questo tempo. Non esiste un incontro di queste circostanze perfettamente uguale a quello in seguito al quale *io* divenni reale, a meno che il tutto non si divida in due mondi perfettamente identici e pur senza rapporto tra loro. Non possono esserci nello stesso tempo due individui reali perfettamente identici. Per questo è determinato quello che *io, questa determinata persona* dovevo essere, ed è stata trovata, in generale, la legge secondo la quale io divenni quello che sono. Io sono precisamente ciò che la forza creatrice di uomini *poteva* diventare, — per il fatto ch'essa è stata quel che è stata —, per il fatto ch'essa si trova, rispetto ad altre forze contrastanti della natura, in questo determinato rapporto; e sono non solo ciò che essa poteva, ma ciò ch'essa *doveva* necessariamente divenire, poiché in essa stessa non si può trovare alcun motivo di limitarsi. Io sono ciò che sono, perché in questo insieme globale della natura, era possibile solo un individuo simile e nessun altro assolutamente; e uno spirito, il quale potesse vedere perfettamente tutto l'interno della natura, dalla conoscenza di un solo uomo potrebbe ricostruire, in modo certo, quali uomini vi sono stati prima, da tempi immemorabili, e quali uomini vi saranno in ogni tempo; in una persona egli riconoscerebbe *tutte* le persone reali. È

proprio questo mio intimo rapporto colla totalità della natura che determina tutto ciò ch'io fui, ch'io sono, e ch'io sarò; e lo stesso spirito, da ogni possibile momento della mia esistenza, potrebbe dedurre, infallibilmente, cosa io sia stato prima e cosa io sarò dopo. Sempre tutto ciò ch'io sono e sarò, io lo sono e lo sarò in modo assolutamente necessario, ed è impossibile ch'io sia qualcosa di diverso.

Certo io sono intimamente consapevole di me stesso, come di un essere indipendente e libero in parecchi avvenimenti della mia vita; ma questa coscienza si può spiegare molto bene coi princìpi che ho sostenuto, e si concilia perfettamente colle deduzioni ch'io ne ho tratto poco fa. La mia coscienza immediata, la percezione vera e propria, non va *oltre me stesso* e le mie determinazioni; immediatamente conosco solo me stesso; ciò ch'io posso sapere ulteriormente, lo so soltanto mediante *deduzioni*, così come poco fa ho argomentato l'esistenza di forze originarie della natura, le quali non rientrano affatto nella sfera delle mie percezioni. Io però, — ciò ch'io chiamo il mio io, la mia persona, — non sono la forza stessa della natura che crea gli uomini, bensì soltanto una delle sue manifestazioni: e solo di questa manifestazione io sono consapevole *come di me stesso*, non di quella forza che io argomento debba esistere solo per la necessità di spiegare me stesso. Questa manifestazione però, conformemente al suo essere reale, è certo qualcosa che proviene da una forza originaria ed autonoma, e, come tale, dobbiamo ritrovarla nella coscienza. Perciò io mi trovo, in generale, come un essere *autonomo*. — Esattamente per questo motivo, io appaio a me come libero negli avvenimenti singoli della mia vita, se questi avvenimenti sono manifestazioni della forza autonoma che mi è toccata in sorte per la mia individualità; come *raffrenato e limitato*, se per un concatenamento di circostanze esterne, le quali nascono nel tempo ma

non sono comprese nella limitazione originaria della mia individualità, io non sono neppure in grado di compiere, ciò ch'io potrei ben compiere secondo la mia forza individuale; come *costretto*, se questa forza individuale, per il prepotere di altre forze a lei contrapposte, viene costretta a manifestarsi perfino contrariamente alla sua propria legge.

Date la coscienza ad un albero, e lasciatelo crescere senza ostacoli, lasciategli estendere i suoi rami, produrre le foglie, le gemme, i fiori, i frutti che appartengono alla sua specie. Certo, non si sentirà limitato per il fatto ch'egli è proprio un albero, e proprio di questa specie, e proprio questo esemplare di questa specie; egli si sentirà libero, perché in tutte quelle manifestazioni, non fa se non quello che richiede la sua natura. Ma fate in modo che la sua crescita venga ostacolata da condizioni atmosferiche sfavorevoli, da mancanza di nutrimento, o da altre cause; egli si sentirà limitato e impedito, perché un impulso, che si trova realmente nella sua natura, non è appagato. Legate i suoi rami, che anelano a stendersi liberamente intorno, a una spalliera, costringetelo a subire l'innesto di rami estranei: egli si sentirà costretto a un certo agire; i suoi rami crescono certo ancora, ma non nella direzione che avrebbe preso la forza abbandonata a se stessa; egli produce pur sempre dei frutti, ma non quelli che richiedeva la sua originaria natura. — Nell'*autocoscienza immediata*, io appaio libero a me stesso; mediante la riflessione sulla natura intera, trovo che la libertà è assolutamente impossibile; la prima cosa deve esser subordinata alla seconda, perché deve essa stessa venir spiegata da quest'ultima.

Che gran soddisfazione procura al mio intelletto questo edificio dottrinario! Che ordine, che rigida connessione, che agevole colpo d'occhio ne conseguono nella totalità delle mie conoscenze! La co-

scienza non è più qui nella natura, quell'estraneo di cui non si riesce a comprendere il rapporto con un essere; essa concresce nella natura, ed è anzi una delle sue necessarie determinazioni. La natura si solleva a poco a poco nella gerarchia determinata dei suoi prodotti. Nella materia grezza essa è un essere semplice; in quella organizzata essa ritorna in se stessa, per agire interiormente su sé: darsi una forma, nella pianta, muoversi nell'animale; nell'uomo, nel suo capolavoro più alto, essa ritorna in se stessa, per contemplarsi e per osservarsi: essa si raddoppia, per così dire, in lui, e da un mero essere diviene unità di essere e coscienza.

È facile, in questo insieme, spiegare come io debba giungere a conoscere il mio *proprio essere* e le sue determinazioni. Il mio essere e il mio sapere hanno una stessa comune causa: la mia natura in generale. Non esiste alcun essere in me, il quale, appunto per il fatto di essere il *mio* essere, nello stesso tempo non si conosca. — Nello stesso modo diviene comprensibile la coscienza *degli oggetti corporei fuori di me.* Le forze che, nel loro insieme, costituiscono la mia personalità, quella formatrice, quella automotrice, e quella pensante, non rappresentano queste forze in generale nella natura, ma solo una loro parte determinata: e ch'esse sian soltanto questa parte, deriva dal fatto che, oltre a me, esistono ancora moltissime altre sfere d'essere. Dalla prima cosa si può *calcolare* la seconda, dalla limitazione il limitante. Dato ch'io non sono questa o quella cosa, che pure appartengono all'insieme dell'essere totale, quella stessa cosa deve esistere quindi fuori di me; così arguisce e calcola la natura pensante in me. Io sono immediatamente consapevole della mia limitazione, perché essa appartiene a me stesso, e solo mediante essa io esisto in generale; la coscienza del limitante, di quello cioè ch'io stesso non sono, è mediata dalla prima e proviene da essa.

Finiamola quindi con quelle pretese influenze e azioni delle cose esterne su me, attraverso le quali esse dovrebbero ispirarmi una conoscenza di se stesse, che non esiste neppure in loro stesse e non può quindi irradiarsi da loro. La causa, per cui io ammetto qualcosa fuori di me, non si trova fuori di me, ma in me stesso, nella limitatezza della mia propria persona; mediante questa limitatezza, la forza pensante in me erompe da se stessa, e riesce a contemplarsi nella sua totalità; però in ogni individuo da un punto di vista particolare.

Nello stesso modo sorge in me il concetto di esseri *pensanti uguali a me.* Io, ovvero la natura pensante in me, pensa alcuni pensieri, che devono essersi svolti da lei, come determinazione naturale individuale, e altri, che non devono essersi svolti da lei. E così avviene di fatto. I primi sono certamente il mio contributo individuale e caratteristico alla sfera del pensiero in generale nella natura; gli ultimi sono soltanto argomentati dai primi, come pensieri i quali devono trovar posto in questa sfera, ma, in quanto soltanto argomentati, non in me, ma in altri esseri pensanti. Di qui io *deduco* l'esistenza di esseri pensanti fuori di me. — In breve: la natura diviene in me consapevole di se stessa nella sua totalità: ma solo nel caso ch'essa prenda le mosse dalla mia coscienza individuale, e da questa proceda fino alla coscienza dell'essere generale, mediante la spiegazione secondo il principio di causa: cioè ch'essa pensi le condizioni, alle quali soltanto diverrebbe possibile quella tal forma, quel tal movimento, quel tal pensiero, dai quali è costituita la mia persona. Il principio di causa segna il punto di passaggio dal particolare, che è la mia persona stessa, al generale, che è fuori di lei; il contrassegno che distingue i due modi di conoscenza è che il primo è una intuizione immediata, il secondo una deduzione.

In ogni individuo la natura guarda se stessa da un particolare punto di vista. Io chiamo me *io* e te

tu; tu chiami te *io*, e *me* tu; io per te sono fuori di te, come tu per me sei fuori di me. Io comprendo fuori di me, in primo luogo ciò che immediatamente ti limita; partendo da questo punto, e passando attraverso i prossimi anelli, noi procediamo, — ma noi descriviamo linee molto diverse, le quali qua e là s'intersecano, ma non procedono mai parallelamente verso una stessa direzione. — Divengono così reali tutti gli individui possibili, e quindi anche tutti i possibili punti di vista della coscienza. Questa coscienza di tutti gli individui presi insieme, costituisce la coscienza completa che l'universo ha di se stesso: e non ve n'è alcun'altra, poiché solo nell'individuo vi è compiuta determinatezza e realtà.

Ciò che afferma la coscienza di ogni individuo è infallibile, se essa è realmente la coscienza fino ad ora descritta; poiché questa coscienza si sviluppa dall'intero corso regolato della natura, e la natura non può contraddire se stessa. Se in qualche parte v'è una qualche rappresentazione, deve anche esistere un essere che corrisponda ad essa, poiché le rappresentazioni vengono prodotte solo insieme all'essere che corrisponde loro. — Ogni individuo ha la sua coscienza particolare assolutamente determinata, poiché questa stessa procede dalla sua natura: nessuno può avere conoscenze o un grado della loro vivacità diversi da come realmente ha. Il *contenuto* delle sue conoscenze viene determinato dal punto che egli occupa nell'universo, la loro *chiarezza* e *vivacità* dalla maggiore o minore efficacia che la forza dell'umanità è in grado di estrinsecare nella sua persona. Dai alla natura anche una sola determinazione di una persona, sia questa la più insignificante, come la piega di un solo muscolo, la curvatura di un capello, ed essa ti direbbe, se avesse una coscienza generale e potesse risponderti, tutti i pensieri che questa persona penserà, per tutto il tempo che durerà la sua coscienza.

E diviene ugualmente comprensibile, in questo sistema, quel fenomeno conosciuto della nostra coscienza, che chiamiamo *volontà*. Volere è avere coscienza immediata della efficacia di una delle nostre forze naturali interne. L'immediata coscienza di uno sforzo di queste forze, che non si è ancora concretato, perché impedito da forze che gli si contrappongono, costituisce, nella nostra coscienza, l'inclinazione o il desiderio; la lotta delle forze tra loro, l'indecisione; la vittoria di una, la decisione della volontà. Se la forza in tensione è solo quella che noi abbiamo in comune colle piante o coll'animale, allora nel nostro essere interiore è già avvenuta una separazione e una degradazione; il desiderio non è all'altezza del nostro rango nella serie delle cose, bensì al di sotto, e può ben venir chiamato inferiore secondo un certo uso della lingua. Se quella che ci sospinge è la forza dell'umanità, tutta compatta, allora il desiderio è conforme alla nostra natura e può venir detto elevato. Questo intimo sforzo, pensato in generale, si può convenientemente chiamare una legge morale. Il suo agire concreto costituisce un volere virtuoso, e l'azione che ne consegue è la virtù. Una vittoria della prima forza, senza armonia coll'ultima, costituisce un difetto; una vittoria della stessa su quest'ultima, superandone la resistenza, costituisce il vizio.

La forza, che ogni volta vince, vince necessariamente; il suo prevalere è determinato dall'insieme dell'universo: quindi quel medesimo insieme determina anche, irrimediabilmente, virtù, difetti e vizi di ogni individuo. Fai conoscere alla natura, te lo ripeto ancora una volta, la piega di un muscolo, la curvatura di un capello di un determinato individuo, ed essa ti indicherà, se nella sua totalità potesse pensare e risponderti, tutte le buone azioni e tutti i misfatti della sua vita, dall'inizio fino alla fine. Ma per questo la virtù non cessa di essere virtù, né il vizio vizio. Il virtuoso è una natura nobile, il vizioso una natura ignobile e riprovevole, ma entrambe sono determinate necessariamente dall'insieme all'universo.

Vi è il *pentimento*, ed esso è la coscienza dello

sforzo continuo dell'umanità in me, anche dopo che esso è stato sconfitto, collegato col sentimento spiacevole della sconfitta; pegno inquietante e pur prezioso della nostra più nobile natura. Da questa consapevolezza del nostro impulso fondamentale, sorge anche la *coscienza*, colla sua più o meno grande profondità e sensibilità, fino ad arrivare in alcuni individui alla sua completa mancanza. L'ignobile non è capace di pentimento, perché l'umanità in lui non ha neppure tanta forza da lottare contro gli impulsi inferiori. La ricompensa e la punizione sono le conseguenze naturali della virtù e del vizio, ed esse generano nuove virtù e nuovi vizi. Attraverso vittorie frequenti e importanti, la nostra forza particolare si amplia e si rinforza; mancando di ogni efficacia e attraverso frequenti sconfitte, essa diviene sempre più debole. — I concetti di colpa e di responsabilità non hanno nessun senso, se non quello che hanno nel diritto positivo. Viene incolpato, e la sua mancanza gli viene imputata, colui il quale costringe la società ad applicare forze esterne artificiose per impedire l'azione dei suoi impulsi dannosi alla sicurezza generale.

La mia ricerca è conclusa e il mio desiderio di sapere appagato. Io so quello che sono in generale e in che cosa consiste l'essenza della mia specie. Sono una manifestazione determinata dall'universo, di una forza naturale determinata mediante se stessa. È impossibile comprendere le mie particolari determinazioni personali, *risalendo alle loro cause*, perché io non posso penetrare nell'interno della natura. Ma io prendo *immediatamente* coscienza di loro. Io so bene ciò che sono nel momento presente; posso ricordarmi, per la maggior parte, quello che già fui, e sperimenterò quello che sarò, quando lo sarò.

Non mi può venire in mente di far uso di questa scoperta per il mio agire, perché non sono io propriamente ad agire, ma è la natura che agisce in me; non posso volermi proporre di fare di me qualcosa di diverso da quello a cui io sono destinato dalla natura, non sono io che faccio me, ma la natura che fa me stesso e tutto quello che diverrò. Posso rammaricarmi e rallegrarmi e avere dei buoni propositi; — sebbene, a rigore, neppure questo io posso, ma tutto mi sopravviene spontaneamente, se è destinato a sopravvenirmi; — ma, certissimamente, tutti i rammarichi e tutti i propositi non possono cambiare assolutamente nulla di quello che io dovrò diventare. Io devo piegarmi alla inesorabile violenza della ferrea necessità; se essa decide ch'io sia un pazzo e un vizioso, diverrò senza dubbio un pazzo e un vizioso; se essa decide ch'io sia saggio e onesto, diverrò senza dubbio saggio e onesto. Non è suo merito o sua colpa, e neanche miei. Essa è governata dalla propria legge, io dalla sua. Dopo che io ho compreso questo, la cosa che più mi può calmare è quella di sottoporre ad essa anche i miei desideri, dato che la mia mente le è completamente sottomessa.

Oh, questi riluttanti desideri! Perché dovrei più a lungo celare la tristezza, l'orrore, la paura che mi ha afferrato, quando ho capito come doveva finire la ricerca? Mi ero fatta la sacra promessa che le mie tendenze non avrebbero avuto alcuna influenza sulla direzione della mia riflessione; e in verità, per quanto ne sono cosciente, io non ho permesso che ciò avvenisse. Ma posso per questo non confessare, alla fine, che questa conclusione contraddice ai miei convincimenti, ai miei desideri, alle mie esigenze più profonde?

E, malgrado l'esattezza e il rigore decisivo delle prove che mi sembran risultare in questa riflessione, come posso io credere a una spiegazione della mia esistenza, che contraddice in modo così violento alla radice più profonda del mio essere, allo scopo per

il quale io posso esistere e senza il quale io maledico la mia esistenza?

Perché il mio cuore deve piangere e venir lacerato da ciò che placa così perfettamente la mia ragione? Mentre nulla si contraddice nella natura, l'uomo soltanto sarebbe un essere contradditorio? — O forse, non l'uomo, ma io soltanto e quelli che mi rassomigliano? Avrei dovuto forse abbandonarmi a quella consolante illusione che mi avvolgeva e starmene nella sfera della coscienza immediata del mio essere, e non sollevare mai la domanda riguardante le cause del mio essere, dato che la risposta mi rende ora infelice? Ma se questa risposta è vera, io *dovevo* sollevare quella domanda; non fui *io* a sollevarla, ma la sollevò la natura pensante in me. — Io ero destinato a essere infelice e rimpiango invano l'innocenza perduta del mio spirito, che non potrà mai più ritornare.

Ma coraggio! Mi abbandoni pure ogni altra cosa, pur che non mi abbandoni il coraggio. — Io non posso certo rinunciare a qualcosa che deriva da ragioni inconfutabili, *unicamente per una mia inclinazione*, per quanto profondamente essa sia radicata in me e per quanto sacra mi appaia; ma forse mi sono sbagliato *nella ricerca*, forse ho compreso a mezzo e analizzato unilateralmente le fonti dalle quali essa doveva venir dedotta. Dovrei ripetere la mia ricerca partendo dalla estremità opposta; affinché io abbia per essa almeno un punto di partenza. — Cos'è dunque che mi ripugna e mi offende così violentemente in quella decisione? E cosa avrei desiderato di trovare invece di quella? Ch'io mi renda ben chiara, prima di ogni altra cosa, quell'inclinazione a cui faccio appello!

Quello che mi riempiva d'orrore e di spavento, era esser destinato a esser saggio e buono o pazzo e vizioso, senza poter cambiare nulla in questo destino, senza aver alcun merito per la prima cosa e alcuna colpa per l'ultima. Che si trovasse *fuori di me*, quella causa del mio essere e delle determinazioni del mio essere, e che il suo estrinsecarsi, a sua volta, fosse determinato da altre cause *fuori di lei*, — ecco quello che mi urtava così violentemente. Quella libertà, che non era la mia *propria*, ma quella di una *forza estranea* fuori di me, e, perfino in questa, era una mezza libertà, una libertà *condizionata*, — ecco ciò che non mi bastava. *Io stesso*, quell'io di cui sono cosciente come di me stesso, della mia persona, in quel sistema appare come una semplice manifestazione di qualcosa di più elevato; io stesso voglio essere indipendente, — essere qualcosa per me stesso, non per un altro e in virtù di un altro; e, in quanto tale, voglio io stesso essere la causa ultima delle mie determinazioni. Il rango che si assume in quel sistema quella forza originaria della natura, lo voglio avere io stesso; colla differenza soltanto che il modo delle mie manifestazioni non deve esser determinato da forze estranee. Io voglio avere una tipica forza interiore, manifestarmi in modo infinitamente vario, appunto come quelle forze naturali; e voglio ch'essa si estrinsechi proprio come si estrinseca, per nessun altro motivo, se non quello di estrinsecarsi così; non già come quelle forze naturali che agiscono sotto la pressione di determinate condizioni esterne.

Quale deve essere, seguendo questo mio desiderio, la vera sede e il centro di quella forza autonoma dell'Io? Non il mio corpo, come è chiaro; questo, se non per le sue ulteriori determinazioni, quanto al suo essere almeno, son portato a ritenerlo una manifestazione delle forze naturali; e neppure le mie inclinazioni sensibili, che ritengo esprimano una relazione di queste forze colla mia coscienza; — quindi il mio pensare e volere. Voglio volere con libertà, ponendomi liberamente l'idea di un fine, e

questa volontà, come causa ultima, non determinata da nessun'altra possibile più alta, deve muovere e foggiare, in primo luogo, il mio corpo, e, mediante questo, il mondo che mi circonda. La mia forza attiva, naturale, deve stare soltanto sotto la sovranità del volere, e deve essere posta in movimento solo da lui e da niente altro. — *Così* deve essere: vi deve essere un meglio, seguendo le leggi dello spirito; io devo avere facoltà di poterlo cercare con libertà, fin che lo trovo; di riconoscerlo, quando l'ho trovato; e deve esser colpa mia se non l'ho trovato. Questo meglio devo poterlo volere, semplicemente perché lo voglio: e se invece di questo io voglio qualcosa d'altro, devo addossarmene la colpa. Da questa volontà deve nascere la mia azione, e senza di essa non deve nascere, per parte mia, alcuna azione, poiché non vi deve essere nessuna altra forza possibile che muova le mie azioni, se non il mio volere. Solo ora deve penetrare nella natura la mia forza, determinata dal volere e signoreggiata da lui. Io voglio essere il padrone della natura, ed essa deve essere il mio servo; voglio esercitare su di essa una influenza adeguata alla mia forza, essa però non deve esercitare alcuna influenza su di me.

Questi sono i miei desideri e le mie esigenze. Nettamente contro di essi si son pronunciati i risultati di una ricerca che appaga il mio intelletto. Seguendo i primi, io devo essere indipendente dalla natura, e in generale da qualunque legge che non mi sia dato io stesso; a dar retta a questi ultimi, io sono un anello assolutamente determinato nella catena della natura. Ora mi devo chiedere se è pensabile una libertà quale io la desidero, e, nel caso lo fosse, se in una riflessione analitica e completa non si trovino dei motivi, che mi costringano ad ammetterla come *reale* e ad attribuirla a me, — per cui il risultato della ricerca precedente verrebbe confutato.

Io voglio essere libero, nel modo indicato, significa: io stesso voglio far di me ciò che sarò. Io dovrei quindi, — questa è la cosa più sorprendente e, stando alla prima apparenza, estremamente contraddittoria in questo concetto, — io dovrei, per poter fare di me quello che voglio, in certo senso, essere già ciò ch'io devo diventare, prima di esserlo; dovrei possedere una doppia maniera di essere, e la prima dovrebbe contenere la causa che determina la seconda. Se ora io osservo, a questo proposito, la mia autocoscienza immediata nel volere, trovo che ho conoscenza di varie possibilità di agire; e tra tutte queste, a quanto mi pare, posso scegliere quella che voglio. Percorro la sfera di queste possibilità, la allargo; me le rendo chiare una per una, le paragono tra loro e le soppeso. Ne scelgo infine una tra tutte, determino di conseguenza la mia volontà, e dalla decisione della mia volontà ne consegue un'azione ad essa conforme. In questo caso, per il semplice fatto di pensare al mio scopo, io sono certamente *prima*, quello che *realmente* sono dopo e in conseguenza del mio pensiero, mediante il volere e l'agire; io sono prima come essere pensante, quello ch'io sono dopo come essere agente, in forza del mio pensiero. Io faccio me stesso: il mio essere mediante il mio pensiero: il mio pensiero semplicemente mediante il pensiero. — Si può anche supporre che, per una determinata manifestazione della pura forza naturale, una pianta ad esempio, esista uno stato di indeterminatezza, nel quale si presenti una abbondante molteplicità di determinazioni ch'essa potrebbe assumere se fosse lasciata a se stessa. Queste varie possibilità hanno certamente il loro fondamento in *essa*, nella sua forza caratteristica; ma non esistono per *essa*, poiché essa è incapace di concetti, non può scegliere, non può per virtù propria, por fine alla indeterminatezza; devono essere delle cause esterne di determinazione che la limitano ad uno tra tutti i possibili, limite ch'essa da sola sarebbe incapace di assumere.

In essa la sua determinazione non può aver luogo prima della sua determinazione di fatto, poiché essa ha un solo modo d'esser determinata, — quello che corrisponde al suo essere reale. Da ciò derivava ch'io fui costretto, prima, a sostenere che la manifestazione di ogni forza deve ricevere la sua completa determinazione dall'esterno. Senza dubbio io pensavo soltanto a quelle forze che si manifestano mediante una forma di esistenza, ma che sono incapaci di coscienza. Per essa vale la mia affermazione precedente senza la più piccola limitazione, per le intelligenze quella affermazione non ha valore e pare quindi avventato volerla applicare anche ad esse.

La libertà, come la esigevamo prima, è pensabile solo nelle intelligenze, in queste però esiste senza alcun dubbio. Anche con questo presupposto, l'uomo, come del resto la natura, rimane perfettamente comprensibile. Il mio corpo e la mia facoltà di agire nel mondo sensibile, rimangono, proprio come nel sistema precedente, la manifestazione di forze naturali limitate; e le mie inclinazioni naturali sono le relazioni di questa manifestazione colla mia coscienza. La pura conoscenza di ciò che esiste senza il mio operato, anche ammettendo una libertà, si attua proprio come si attuava in quel sistema; e tranne questo punto esse coincidono. Per quello però — e qui comincia il contrasto tra le due dottrine — la facoltà del mio agire sensibile rimane sotto il dominio della natura, viene continuamente messa in movimento dalla medesima forza che generò lei pure; e il pensiero, in questo caso, ha sempre e soltanto la funzione dello spettatore; per il sistema attuale, questa facoltà, dal momento che esiste, si trova sotto il dominio di una forza superiore ad ogni natura e completamente liberata dalle sue leggi, e questa forza è il concetto di fine e il volere. Il pensiero non ha più la funzione dello spettatore, ma da lui proviene l'effetto stesso. Là vi sono forze esterne, a me invisibili, che pongono un fine alla mia indecisione e

restringono ad un punto la mia facoltà di agire, l'immediata coscienza che io ne ho, il mio volere; così come è limitata la facoltà d'agire della pianta, che non è determinata da se stessa; qui son io stesso, indipendente e libero dall'influenza di tutte le forze esterne, quello che mette fine alla sua indecisione e si determina mediante la conoscenza libera e autonoma di ciò che è il meglio.

Quale delle due concezioni devo abbracciare? Son io libero e indipendente, o non son nulla per me stesso e son soltanto il fenomeno di una forza estranea? Mi risulta proprio ora chiaro, che nessuna di queste due affermazioni è sufficientemente fondata. A favore della prima non parla se non la sua mera pensabilità, per la seconda, io estendo un principio, interamente vero in sé e nel suo ambito, più in là che non comporti la sua vera ragione. Se l'intelligenza è una mera manifestazione della natura, ho pienamente ragione di estendere anche ad essa quel principio; però, ciò che mi chiedo, è se essa veramente lo sia, e a questa domanda si deve rispondere con una deduzione da altri princìpi e non bisogna presupporre, già all'inizio della ricerca, una risposta unilaterale e derivare poi nuovamente da questa ciò che io stesso, dapprima, ho posto in essa. In breve, nessuna delle due concezioni la si può provare con argomenti validi.

E altrettanto poco è decisiva a questo riguardo la coscienza immediata. Io non posso mai divenir cosciente, né delle forze esterne che mi determinano nel sistema della necessità naturale, né della mia forza interiore, mediante la quale io determino me stesso, in quello della libertà. Quale delle due concezioni io possa quindi abbracciare, la abbraccio pur sempre solo per il motivo che mi decido ad abbracciarne una.

Il sistema della libertà appaga il mio cuore, il

sistema opposto lo uccide e lo annienta. Starmene freddo e morto, e assistere solo come spettatore al cangiamento degli eventi, come uno specchio inerte di forme che trapassan veloci — questa esistenza mi è insopportabile, io la disprezzo e la maledico. Voglio amare, voglio perdermi nella partecipazione, rallegrarmi e conturbarmi. L'oggetto supremo di questa partecipazione son per me io stesso, e l'unica cosa in me, con cui posso continuamente realizzarla, è la mia azione. Voglio fare tutto nel modo migliore; voglio rallegrarmi di me, se ho fatto bene, e voglio rattristarmi di me, se ho fatto male; e perfino questo rattristarmi deve esser dolce per me, perché è un partecipare a me stesso, ed è una garanzia di miglioramento futuro. — Nell'amore soltanto sta la vita, senza di esso tutto è morte e distruzione.

Ma freddo e insolente si fa innanzi il sistema opposto e canzona questo amore. Io non esisto e non agisco se lo sto a sentire. L'oggetto di questa mia intima propensione è un fantasma, una grossolana illusione, ch'io posso provare con mano. Invece di me esiste e agisce una forza estranea, a me sconosciuta; e mi è completamente indifferente come questa si svolga. Me ne sto vergognoso colla mia buona volontà; e arrossisco, per quello ch'io ritengo in me la cosa migliore e per cui soltanto io voglio esistere, come per una ridicola follia. Ciò che più mi è sacro è esposto all'irrisione.

Senza dubbio, quello che mi spingeva allora, senza che io ne prendessi coscienza, prima ch'io iniziassi questa ricerca, e che ora mi sconvolge e mi porta alla disperazione, spingendomi a ritenermi senz'altro libero e indipendente; senza dubbio era questo interesse quello per cui diventava per me una convinzione, una concezione, che non aveva a suo favore se non la pensabilità e la indimostrabilità del suo contrario, era questo interesse quello che mi preservò finora dall'impresa di voler chiarire ulteriormente me stesso e le mie facoltà.

Il sistema contrario, duro e senza cuore, ma inesauribile nello spiegare, spiega perfino questo mio interesse per la libertà, questo mio rifuggire dalla concezione opposta. Spiega tutto quello che io, colla mia coscienza, adduco contro di esso; e io ho un bel dire, che le cose stanno così e così, esso mi risponde sempre nello stesso tono duro e insensibile: ti dico anch'io la stessa cosa e inoltre ti dico anche i motivi per cui quella cosa capiterà necessariamente. A tutte le mie lamentele risponderà: quando tu parli del tuo cuore, del tuo amore, del tuo interesse, ti metti dal punto di vista della tua personale coscienza immediata; e lo confessi, quando dici di essere l'oggetto più alto del tuo interesse. E a questo proposito è risaputo, ed è stato già prima spiegato, che questo *tu* per il quale t'interessi così vivacemente, non è un potere d'agire, ma unicamente un *impulso* della tua caratteristica natura interna; è risaputo che ogni impulso, proprio in quanto tale, ritorna in se stesso e spinge sé ad agire; ed è quindi comprensibile, come questo impulso debba manifestarsi necessariamente nella coscienza come amore, come interesse per un agire libero e indipendente. Traspòrtati ora, da questo ristretto punto di vista dell'autocoscienza, nel punto di vista più alto da cui domini l'universo, nel punto di vista che ti eri ripromesso di abbracciare; ti diverrà allora chiaro che ciò che tu chiamavi il tuo amore, non è il tuo amore, ma un amore estraneo, e precisamente l'interesse della forza originaria della natura a mantenere se stessa in quanto tale in te. — Non appellarti più, quindi, al tuo amore; perché quand'anche questo potesse provare qualcosa, è sbagliato, in questo caso, perfino presupporre la sua esistenza. *Tu* non ti *ami*; perché tu non *sei* nulla; è *la natura in te* che si interessa per la sua conservazione. Eppure tu non ammetti pacificamente che vi sia un impulso particolare a crescere e a formarsi, e che il potere d'agire di questo impulso dipenda da altre forze che si trovano fuori di lei. Presta per un

attimo a questa pianta la coscienza, essa sentirà in sé, con interesse e con amore, il suo impulso a crescere. Persuadila con dei ragionamenti che questo impulso per sé non può giungere a nulla, ma che invece la misura del suo manifestarsi sarà sempre determinata da qualcosa al di fuori di esso; essa forse parlerà come tu appunto hai parlato or ora; essa si comporterà in un modo che si potrà perdonare a una pianta, ma non si conviene assolutamente a te che sei un prodotto naturale più elevato, in grado di pensare la totalità della natura.

Cosa posso obiettare contro questa rappresentazione? Se mi metto sul suo terreno, su quel punto, così elogiato, da cui si domina l'universo, allora debbo senza dubbio ammutolire con rossore. Il problema è appunto se mi debbo mettere da questo punto di vista o se debbo restare nella sfera dell'immediata autocoscienza; se devo subordinare alla conoscenza l'amore o all'amore la conoscenza. Quest'ultima cosa non piace agli uomini ragionevoli, la prima mi rende indescrivibilmente infelice, perché mi strappa da me stesso. Non posso fare quest'ultima cosa senza apparire ai miei occhi sconsiderato e pazzo; non posso fare la prima senza distruggere me stesso.

Non posso rimanere indeciso; dalla risposta a questa domanda dipende tutta la mia quiete e la mia dignità. E mi è ugualmente impossibile decidermi; non posseggo alcun argomento decisivo né per una soluzione né per l'altra.

Condizione insopportabile di incertezza e di indecisione! Io dovevo incappare in te in seguito alla decisione migliore e più coraggiosa della mia vita! Quale potenza può salvarmi da te, quale potenza può salvarmi da me stesso?

Libro secondo

SAPERE

Lo scoraggiamento e la paura rodevano il mio animo. Maledivo il giorno che mi aveva chiamato a una vita, di cui mettevo ormai in dubbio la verità e il significato. Mi destavo la notte per i miei sogni inquietanti. Cercavo ansiosamente uno sprazzo di luce per sfuggire a questi pensieri ciechi dell'errore. Cercavo, e cadevo sempre più profondamente nel labirinto.

Una volta, all'ora della mezzanotte, mi parve che una meravigliosa figura mi passasse innanzi e mi rivolgesse la parola: povero mortale, sentii dire; accumuli, nei tuoi ragionamenti, errori su errori, e ti credi savio.

Tremi dinnanzi a delle immagini paurose che tu stesso ti sei penosamente create. Abbi il coraggio di diventar veramente saggio. — Io non ti porto alcuna nuova rivelazione. Ciò ch'io ti insegno lo sai da gran tempo e devi soltanto ricordartene ora. Non ti posso ingannare; poiché tu stesso mi darai ragione in tutto, e se tu fossi deluso, lo saresti per colpa tua. Fa coraggio; ascoltami, e rispondi alle mie domande.

Io presi coraggio. — Si appella alla mia ragione. Voglio osare, mi dicevo. Egli non può costringermi a pensar nulla; ciò ch'io devo pensare, lo devo pensare da me; se debbo lasciarmi convincere, questa convinzione devo crearla io stesso in me.

— Parla, gridai, chiunque tu sia, spirito meravi-

glioso, ti voglio ascoltare; chiedi, ti voglio rispondere.

Lo Spirito Ritieni dunque che questi oggetti qui e quelli là, esistano realmente fuori di te?

Io Certamente lo ritengo.

L. S. E come sai che esistono?

Io Io li vedo, li sentirò, se li tocco, posso udire il loro suono; mi si rivelano attraverso tutti i miei sensi.

L. S. Bene! — Ritirerai forse, più tardi, queste affermazioni, che tu gli oggetti li vedi li senti e li odi. Ora voglio parlare, come tu parli, come se realmente tu percepissi gli oggetti mediante la vista, il tatto, etc. — ma anche come se li percepissi *solo* mediante la vista e il tatto e gli altri rimanenti sensi. O non è così? Percepisci in modo diverso, non attraverso i sensi, ed esiste per te qualche oggetto anche in altro modo, che non ti risulti dalla vista o dal tatto etc.?

Io No assolutamente.

L. S. Quindi, gli oggetti della percezione esistono per te solo in seguito a una determinazione dei tuoi sensi esterni: la conoscenza che hai di loro la devi solo al fatto che conosci questa determinazione del tuo vedere, toccare etc. La tua dichiarazione che esistono degli oggetti fuori di te, si fonda sul fatto che li vedi, li odi, li tocchi etc.

Io Questa è la mia opinione.

L. S. Di nuovo ti chiedo: come sai poi che vedi, che odi, tocchi?

Io Non ti capisco. — La tua domanda mi sembra anzi strana.

L. S. Voglio rendertene più facile la comprensione. — Vedi mai il tuo vedere, e tocchi il tuo toccare? Oppure, possiedi forse ancora un senso particolare più elevato, mediante il quale tu percepisci i tuoi sensi esterni e le loro determinazioni?

Io Proprio no. Che io veda e tocchi, e quello ch'io vedo e tocco, lo so immediatamente e semplicemente; lo so, perché è così, e per il fatto che è così, senza mediazione e passaggio attraverso un altro senso. — Per questo mi suonò strana la tua domanda, perché mi pareva che dubitassi di questa immediatezza della coscienza.

L. S. Non questo intendevo con la mia domanda; essa doveva servire soltanto a renderti ben chiara questa immediatezza. Dunque tu hai una coscienza immediata del tuo vedere e del tuo toccare?

Io Sì.

L. S. Del *tuo* vedere e del *tuo* toccare, dicevo. Tu sei quindi ciò che vede nel vedere, ciò che tocca nel toccare; e in quanto ti rendi cosciente del vedere, ti rendi cosciente di una determinazione o modificazione di *te stesso?*

Io Senza dubbio.

L. S. Tu hai una conoscenza del tuo vedere, toccare etc., e mediante questa percepisci l'oggetto. Potresti percepirlo anche senza questa coscienza? Non potresti forse riconoscere un oggetto colla vista o coll'udito, senza sapere che tu vedi o odi?

Io In nessun modo.

L. S. Quindi la coscienza immediata di te stesso e delle tue determinazioni, sarebbe la condizione esclusiva di ogni altra coscienza, e tu sai qualcosa, solo in quanto sai — di sapere questo qualcosa; — non può avvenir nulla nell'ultima coscienza che già non si trovi nella prima.

Io Così penso.

L. S. Dunque, che esistano degli oggetti, lo sai solo per il fatto che li vedi, li tocchi etc; e che vedi o tocchi lo sai soltanto per il fatto che tu sai appunto di sapere immediatamente. Quello che tu non percepisci immediatamente, non lo percepisci affatto?

Io Comprendo.

L. S. In ogni percezione percepisci in primo luogo soltanto te stesso e il tuo proprio stato; e quello che non si trova in questa percezione, non viene affatto percepito?

Io Ripeti ciò che ti ho già concesso.

L. S. E non mi stancherei mai di ripeterlo in tutti i modi, se dovessi temere che non l'hai ancora capito, che ancora non te lo sei impresso in modo indelebile. — Puoi tu dire: io mi rendo cosciente degli oggetti estranei?

Io In nessun modo, se mi esprimo con precisione: infatti il vedere e il toccare etc., mediante i quali io comprendo le cose, non costituiscono la coscienza stessa, ma quello soltanto di cui io dapprima, e nel modo più immediato, mi rendo cosciente. A rigore io potrei dire soltanto: sono cosciente del *mio vedere e toccare le cose.*

L. S. Bene! non dimenticare mai più, ciò che ora hai compreso chiaramente. *In ogni percezione tu percepisci unicamente il tuo stato.*

L. S. Ma voglio continuare a parlare nel tuo linguaggio, perché è quello usuale. *Tu* vedi, tocchi, odi le cose, dicevi. *Come*, cioè, con quali proprietà tu le vedi e le tocchi?

Io Quell'oggetto lo vedo rosso, questo azzurro; se li tocco sentirò questo liscio, quello ruvido, questo freddo, quello caldo.

L. S. Tu sai, quindi, cosa significano: rosso, azzurro, liscio, ruvido, freddo, caldo?

Io Senza dubbio lo so.

L. S. Non vorresti descrivermelo?

Io Non si può descriverlo. — Guarda, drizza il tuo occhio verso questo oggetto; la sensazione che avrai mediante la vista, mentre lo vedi, questo io lo chiamo rosso. Tasta la superficie di questo altro oggetto; quello che tu sentirai, questo io lo chiamo liscio. A questo stesso modo son giunto io a questa conoscenza e non v'è altro modo di ottenerla.

L. S. Ma non si può, almeno, da alcune qualità già conosciute nella sensazione immediata, trovarne altre, diverse, con dei ragionamenti? Se per esempio qualcuno avesse visto il color rosso, verde, giallo, e mai il colore azzurro, o avesse gustato il sapore acido, dolce, salato, e mai l'amaro, non potrebbe questi conoscere con la riflessione e il confronto soltanto, cosa sia l'azzurro o l'amaro, senza vedere o gustare qualcosa di simile?

Io In nessun modo. Ciò che appartiene alla sensazione, si può solo sentire non pensare; non è qualcosa di derivato ma di semplicemente immediato.

L. S. È strano: tu ti vanti di una conoscenza e non mi puoi indicare in che modo ci sei pervenuto. Perché vedi, tu affermi in un oggetto di vedere questo, di toccare quest'altro, di udire una terza cosa; devi essere quindi in grado di distinguere il vedere dal toccare e entrambi dall'udire?

Io Senza dubbio.

L. S. Affermavi, inoltre, di vedere questo oggetto rosso, quello azzurro, di sentire questo liscio, quello ruvido. Devi poter distinguere, quindi il rosso dall'azzurro, il liscio dal ruvido?

Io Senza dubbio.

L. S. Ora, come assicuravi un momento fa, questa differenza tu non l'hai appresa mediante la riflessione e il confronto di queste sensazioni in te stesso. O forse hai appreso nel confronto degli *oggetti fuori di te*, mediante il loro colore rosso o azzurro, mediante la loro superficie liscia o ruvida, ciò che tu devi sentire in te *stesso* come rosso o azzurro, come liscio o ruvido?

Io Questo è impossibile; la percezione degli oggetti proviene infatti dalla percezione del mio proprio stato, e viene condizionata da questa; ma il contrario non avviene. Distinguo degli oggetti perché distinguo i miei propri stati. Che questa determinata sensazione venga designata con il segno completamente arbitrario rosso, e quella con il segno azzurro, liscio, ruvido lo posso imparare; ma non che esse si distinguano in quanto sensazioni né come ciò avvenga. *Che* esse siano diverse lo so soltanto perché so di me stesso e perché mi sento, e mi sento in entrambi i casi in modo diverso. *Come* esse sian diverse, non lo posso descrivere, però io so che esse son diverse proprio come è diversa in entrambi i casi la sensazione che ho di me stesso; e questa differenza delle sensazioni è una differenza immediata, e niente affatto derivata o imparata.

L. S. E la puoi ricavare indipendentemente da ogni conoscenza delle cose?

Io La *devo* ricavare indipendentemente da essa, poiché questa conoscenza stessa è indipendente da quella distinzione.

L. S. Essa ti è data dunque immediatamente, per mezzo del tuo puro sentimento interno?

Io Non diversamente

L. S. Ma allora dovresti accontentarti di dire: io mi sento affetto a quel modo che chiamo rosso, azzurro, liscio, ruvido: dovresti trovare la causa di queste sensazioni solo in te stesso e non riferirle a un oggetto che si trova completamente fuori di te, e non dovresti far passare per proprietà di questo oggetto ciò che è soltanto una tua modificazione. Oppure dimmi: quando credi di vedere l'oggetto rosso, di sentirlo liscio, percepisci qualcosa di più e di diverso, del fatto di essere affetto in un determinato modo?

Io Ho capito chiaramente prima, che io in realtà non percepisco più di quello che tu dici; e quel trasferto di ciò che è solo in me a qualcosa fuori di me, del quale peraltro io non posso fare a meno, mi sembra adesso stranissimo. Le sensazioni le ho in me stesso, non nell'oggetto; io sono infatti io stesso, e non l'oggetto; io sento quindi solo me stesso e il mio stato, non per lo stato dell'oggetto. Se c'è una coscienza dell'oggetto, questa non è certo sensazione o percezione. Questo è ben chiaro.

L. S. Tu trai delle rapide conseguenze. Esaminiamo un po' la cosa da tutte le parti, affinché io sia ben sicuro che tu non ti voglia riprendere quello che hai generosamente concesso. V'è nell'oggetto, come tu comunemente lo pensi, ancora qualcosa d'altro, oltre il suo color rosso, la sua superficie liscia e cose del genere? In breve, vi è ancora qualcosa, oltre alle proprietà che tu ricevi mediante la sensazione immediata?

Io Credo di sì: oltre a questa qualità esiste inoltre la cosa che è il sostegno di queste qualità e le porta in sé.

L. S. Questo sostegno di queste qualità, mediante quale senso lo puoi concepire? Lo vedi, o lo tocchi, o lo odi etc.; o esiste forse un altro senso speciale con cui lo percepisci?

Io No, — penso, lo vedo, lo tocco.

L. S. Veramente? Esaminiamo la cosa con più precisione! Sei mai cosciente del tuo vedere in generale, o sempre soltanto di un determinato vedere?

Io Ho sempre una sensazione visiva determinata.

L. S. E quale era questa sensazione visiva determinata riguardo a quell'oggetto là?

Io Quella del color rosso.

L. S. E questo rosso è qualcosa di positivo, una semplice sensazione, un tuo stato determinato?

Io Questo l'ho capito.

L. S. Tu dovresti, quindi, vedere il rosso solo come qualcosa di semplice, come un punto matematico, e in realtà lo vedi soltanto come tale. In *te* almeno, come tua affermazione, esso è, manifestamente, uno stato semplice, determinato, che si dovrebbe formare come un punto matematico senza alcuna composizione. O tu lo trovi diversamente?

Io Ti devo dar ragione.

L. S. Ma tu espandi questo semplice rosso sopra una larga superficie, che senza dubbio *non vedi*, perché tu vedi soltanto *semplicemente il rosso*. Come puoi arrivare a questa superficie?

Io È certo strano. — Pure io credo di aver trovato la spiegazione. Io non vedo certo la superficie, ma la *sento*, mentre scivolo via con la mia mano su di essa. La sensazione ch'io ho mediante la vista, rimane continuamente la stessa, durante questo sentire; e per questo estendo il color rosso su tutta la superficie, che io *sento*, mentre *vedo* sempre lo stesso *rosso*.

L. S. Potrebbe esser così se tu toccassi la superficie, ma vediamo un po' se questo è possibile. Non tocchi mai in generale, tocchi il tuo toccare e ti rendi cosciente di questo?

Io Niente affatto. Ogni sensazione è una sensazione determinata. Non capita mai di vedere, toccare o udire soltanto, ma sempre si vede, si tocca, si ode qualcosa di determinato, il color rosso, verde, azzurro, il freddo, il caldo, il liscio, il ruvido, il suono del violino, la voce dell'uomo e cose del genere. — Mettiamoci ben d'accordo su questo.

L. S. Volentieri. — Tu quindi tocchi, mentre asserisci di toccare la superficie, in modo immediato soltanto — il liscio o il ruvido o qualcosa di simile?

Io Certamente.

L. S. Questo liscio o questo ruvido è pure anch'esso, come il color rosso, qualcosa di semplice, un punto, in te che ne hai la sensazione? — E io con lo stesso diritto con cui ti chiedevo prima, perché facevi quell'uso di un semplice dato visivo, ti chiedo ora, perché tu espandi su di una superficie, quel qualcosa di semplice che ti proveniva dal tatto.

Io Questa superficie liscia, però, forse non è ugualmente liscia in tutti i punti, ma in ognuno di essi lo è in un grado diverso, e a me manca soltanto l'abilità di distinguere questi gradi l'uno dall'altro e mi mancano i segni verbali per fissarli ed esprimerli. Pure, forse io distinguo in modo inconscio, e colloco gli elementi distinti l'uno accanto all'altro, e così sorge per me la superficie.

L. S. Puoi, nello stesso momento indiviso, sentire in un modo opposto — essere affetto in modi che si annullano l'uno coll'altro?

Io No assolutamente.

L. S. Quei diversi gradi di liscezza, che tu vuoi ammettere per spiegare ciò che tu non puoi spiegare, quanto son diversi, son peraltro sensazioni contrastanti, che si susseguono in te una all'altra?

Io Questo non lo posso negare.

L. S. Tu dovresti quindi porle, come tu realmente le avverti, cioè come variazioni *dello stesso punto matematico* che si *susseguono una dopo l'altra*, come tu realmente procedi anche in altre occasioni; ma niente affatto una accanto all'altra, come qualità simultanee di più punti in una superficie.

Io Lo comprendo, e trovo che col mio presupposto non si è chiarito nulla. — Però — la mia mano, colla quale io tocco l'oggetto e lo ricopro, è essa stessa una superficie, e in questo modo io percepisco l'oggetto come una superficie, e come una superficie più grande della mia mano; infatti io posso estenderla più volte sopra di esso.

L. S. La tua mano è una superficie? Come fai a saperlo? Come giungi alla coscienza della tua mano? V'è forse un'altro modo che questo, o che tu *mediante* essa senta qualcosa d'altro, ed essa è strumento, o che tu senta *essa stessa* mediante un'altra parte del tuo corpo, ed essa è oggetto?

Io No, non ve n'è alcun altro. Io sento *mediante* la mia mano qualcosa di determinato, oppure sento *lei* mediante un'altra parte del mio corpo. Una sensazione immediata e assoluta della mia mano in generale io non ce l'ho, come non ce l'ho del mio vedere e toccare in generale.

L. S. Fermiamoci per ora al caso in cui la tua mano è strumento; questo infatti vale anche per il secondo caso! — Nella sua percezione immediata, in questo caso, non può esservi altro se non quello che appartiene al sentire, ciò che rappresenta te, e qui in particolare la tua mano, come ciò che tocca nel toccare, ciò che sente nel sentire. Ora tu senti, o allo stesso modo, e allora non vedo perché estendi questa semplice sensazione su di una *superficie senziente* e non ti accontenti di un punto senziente; oppure tu senti in modo diverso, e allora tu senti la medesima cosa *successivamente*, ed io, di nuovo, non vedo perché tu non lasci che queste sensazioni si susseguano l'un l'altra in un medesimo punto. — Che la tua mano ti appaia come una superficie, è altrettanto inspiegabile, come il fatto in generale che ti appaia una superficie fuori di te. Non servirti ora del primo caso per spiegare il secondo, prima d'aver chiarito il primo stesso. — Il secondo caso, in cui la tua mano o qualsivoglia parte del tuo corpo, è essa stessa oggetto di una sensazione tattile, si può facilmente giudicare partendo dal primo. Tu senti questo membro per mezzo di un altro, il quale diviene poi il senziente. Io sollevo, a proposito di quest'ultimo, le stesse domande che io sollevavo or ora a proposito della tua mano, e tu non sarai in grado di rispondere ad esse,

come non eri in grado di rispondere a queste.

Così avviene con la superficie dei tuoi occhi e con ogni superficie del tuo corpo. Può ben essere che la coscienza di una estensione fuori di te provenga dalla coscienza della tua propria estensione, come corpo materiale, e ne sia condizionata. Ma allora devi solo spiegare dapprima questa estensione del tuo corpo materiale.

Io Mi basta. Vedo già chiaramente che io né vedo, né sento, né afferro con qualche altro senso l'estensione delle superfici delle qualità nei corpi; comprendo che è un mio procedimento costante di *allargare* ciò che, a dire il vero, nella sensazione è soltanto un punto; nel porre *accanto* ciò ch'io dovrei porre *dopo*, dato che nella mera sensazione non avviene mai che una cosa sia accanto all'altra ma soltanto dopo. Io scopro che in realtà procedo proprio come il geometra quando costruisce le sue figure fino ad ottenere una superficie. Mi sembra meraviglioso come io giunga a questo.

L. S. *Tu* fai qualcosa di più e di ancora più meraviglioso. Questa superficie, che tu ammetti nel corpo, non la puoi certo né vedere, né toccare, né percepire attraverso qualche senso; però si può dire, in un certo modo, che tu scorgi *su di essa* il color rosso o senti la liscezza.

Ma tu stesso continui questa superficie e la estendi finché essa diviene un corpo matematico: come hai or ora confessato che tu estendi la linea fin che questa diviene una superficie. Tu ammetti anche un interno del corpo esistente dietro la sua superficie. Dimmi, puoi tu, dietro questa superficie, vedere toccare o percepire qualcosa per mezzo di qualche senso?

Io Niente affatto; lo spazio dietro la superficie è per me opaco e inafferrabile, e non cade sotto nessuno dei miei sensi.

L. S. Eppure tu ammetti un simile interno, che non sei in grado di percepire!

Io Lo confesso, e la mia meraviglia aumenta.

L. S. Cosa è dunque ciò che tu pensi esista dietro la superficie?

Io Penso qualcosa di simile alla superficie; qualcosa di cui si può avere la sensazione.

L. S. Questo dobbiamo saperlo con certezza. — Puoi tu dividere la massa della quale è composto il corpo?

Io Posso dividerla all'infinito, s'intende, non con degli strumenti, ma nel pensiero. Nessuna parte possibile è piccola al punto da non poter essere nuovamente divisa.

L. S. In questa divisione arrivi a una qualche parte della quale tu possa pensare che in sé non sia più percepibile, né visibile, né toccabile etc. — in sé, dico, quand'anche dovesse esserlo per i tuoi organi sensoriali?

Io Assolutamente no.

L. S. Visibile, toccabile in generale? — o con una determinata qualità, colore, liscezza o ruvidezza o qualche altra cosa del genere?

Io In quest'ultimo modo. Non v'è nulla di visibile o di toccabile in generale, perché non esiste alcun vedere o toccare in generale.

L. S. Tu allarghi dunque la sensibilità, e, a dire il vero, la tua propria sensibilità, quella che a te è conosciuta, la visibilità in quanto colorata, la toccabilità in quanto ruvida o liscia etc., attraverso l'intera massa; e questa stessa, ovunque, non è nient'altro se non ciò stesso di cui si può avere sensazioni. O tu trovi qualcosa d'altro?

Io Niente affatto; quello che dici, deriva da ciò che, proprio ora, ho compreso e ti ho concesso.

L. S. E veramente tu non avverti nulla dietro alla superficie, e non hai avvertito nulla dietro ad essa?

Io Se la rompo, avvertirò qualcosa.

L. S. Lo sai quindi in anticipo. — E la divisione all'infinito, nella quale affermavi di non poterti mai imbattere in qualcosa di semplicemente inavvertibile, non l'hai mai compiuta, né puoi compierla?

Io Non posso compierla.

L. S. Pensi quindi, oltre alla sensazione che tu hai realmente avuto, un'altra ancora che non hai avuto?

Io — Io avverto solo ciò ch'io pongo sulla superficie; non avverto ciò che sta dietro ad essa, eppure presumo che vi sia, pure là, qualcosa che si possa avvertire. — Sì devo darti ragione.

L. S. La sensazione reale coincide, in parte, con ciò che tu, fin da prima, hai detto su di essa, prima di provarla?

Io — Se io rompo la superficie del corpo, trovo, dietro ad essa, in realtà, qualcosa di percepibile, come dicevo prima. — Sì anche in questo devo darti ragione.

L. S. In parte però tu affermi qualcosa sulla sensazione, che non può esser trovato in nessuna percezione reale.

Io — Io affermo che in una divisione della massa corporea all'infinito, non mi imbatterei mai in una parte che non sia in sé oggetto di sensazione, perché so di non poter dividere la massa fino all'infinito. — Sì anche in questo ti devo dare ragione.

L. S. Quindi non rimane nulla nel tuo oggetto, tranne ciò che è percepibile — ciò che è qualità; questo quid percepibile ora tu lo allarghi attraverso uno spazio divisibile all'infinito che tiene le proprietà insieme, e il vero sostrato delle qualità della cosa, che tu cercavi, sarebbe quindi lo spazio che essa occupa?

Io Sebbene io non mi ci possa capacitare, e senta invece, dentro di me, che, oltre a questo elemento

percepibile e a questo spazio, debbo pensare che esista ancora qualcosa d'altro nell'oggetto, pure non riesco a mostrarti questo qualcosa d'altro, e ti devo quindi confessare che, finora, come sostrato, non trovo se non lo spazio stesso.

L. S. — Confessa sempre quello che di volta in volta comprendi. Quelle oscurità, che ancora ci sono, si chiariranno a poco a poco e l'ignoto ti diverrà conosciuto. — Lo spazio stesso però non viene percepito, e tu non comprendi come giungi ad ammetterlo e come arrivi al punto di allargare in esso un qualunque dato sensibile?

Io È così.

L. S. E altrettanto poco riesci a capire come arrivi in generale all'ammissione di un dato sensibile fuori di te, dato che tu percepisci soltanto la tua percezione in te, e non come qualità di una cosa ma come affezione di te stesso?

Io È così. Vedo chiaramente ch'io percepisco solo me stesso, il mio stato semplicemente e non l'oggetto; che io non lo vedo, non lo tocco, non lo odo etc., che anzi, piuttosto, proprio dove deve esserci l'oggetto cessa ogni vedere, toccare etc.

Però qualcosa intravedo. Le sensazioni, come affezioni di me stesso, non sono assolutamente nulla di esteso, ma qualcosa di semplice; e diverse non sono l'una *accanto* all'altra nello spazio, ma si susseguono una *dopo* l'altra nel tempo. Però io le allargo pur tuttavia in uno spazio. Cosa diresti se proprio per questo allargamento, e immediatamente con esso, ciò che propriamente è solo sensazione mi si mutasse in qualcosa di sensibile e se proprio questo punto fosse quello dal quale sorge una coscienza dell'oggetto fuori di me?

L. S. Ciò che hai intravisto potrebbe venir confermato. — Però, anche se arrivassimo ad esserne immediatamente convinti, non avremmo, per questo,

ancora visto perfettamente chiaro, perché rimarrebbe pur sempre da rispondere alla domanda ancora più elevata: come mai tu arrivi proprio ad allargare la sensazione nello spazio? Affrontiamo subito questa domanda; e affrontiamola — ho i miei motivi per questo — subito, più generalmente, nel modo seguente: come arrivi in generale, colla tua coscienza, che immediatamente è solo coscienza di te stesso, a uscir fuori di te, e a porre oltre alla sensazione, che tu percepisci, un sentito e un sensibile che tu non percepisci?

Io Dolce o amaro, come puzzolente o profumato, ruvido o liscio, freddo o caldo in una cosa, significa ciò che desta in me un gusto o un odore simile o una simile impressione tattile. E lo stesso avviene coi suoni. Si designa sempre una relazione con me e non mi salta in mente che il gusto dolce o amaro, l'odore buono o cattivo etc. sia nella cosa: esso è in me, e, secondo il mio modo di vedere, viene soltanto eccitato dalla cosa. Sembra, in verità, che avvenga diversamente colle sensazioni visive, coi colori, i quali potrebbero essere non una pura sensazione, ma una cosa di mezzo; però, se ci rifletto con attenzione, vedo che rosso e simili significano, ugualmente, proprio quello che una determinata sensazione visiva produce in me. E questo mi guida a capire, come io possa giungere in generale ad ammettere una cosa fuori di me. Io so semplicemente questo, ch'io subisco una affezione: questa mia affezione deve avere una causa: questa causa non si trova in me, quindi esiste fuori di me. Giungo così a una rapida conclusione senza esserne cosciente; e pongo tale causa, l'*oggetto*. Questa causa deve essere tale che da essa si possa spiegare appunto questa determinata affezione; io sono affetto nel modo che chiamo sapor dolce, l'oggetto quindi deve essere tale da suscitare il sapore dolce, o, per dirla più in breve, deve esser esso stesso dolce. Così io ricevo la *determinazione* dell'oggetto.

L. S. Potrebbe esserci qualcosa di vero in ciò che dici, malgrado non sia tutto vero ciò che bisognerebbe dire a questo proposito. Come stia qui la cosa, lo troveremo senza dubbio a suo tempo. Dato che tu, in altri casi, deduci con tutta certezza dal principio di causa — voglio chiamare principio di causa l'affermazione che tu hai fatto proprio ora, che qualcosa, in questo caso la tua affezione, deve avere una causa — dato che tu in altri casi, ripeto, deduci, senza dubbio alcuno, qualcosa da questo principio, così può non essere superfluo conoscere esattamente questo procedimento e renderci perfettamente chiaro quello che tu fai propriamente quando lo applichi. Poniamo per ora il caso che la tua spiegazione sia perfettamente giusta e che tu giunga, in generale, ad ammettere una cosa in virtù di una conclusione inconsapevole dal causato alla causa — cosa è ciò di cui eri cosciente come tua percezione?

Io Che io sono affetto in un modo determinato.

L. S. Ma non eri cosciente, quasi fosse una percezione, di una cosa che ti causasse questa affezione?

Io No assolutamente, te lo ho già confessato.

L. S. Tu quindi, in virtù del principio di causa, aggiungi a un sapere che hai un altro che non hai?

Io Ti esprimi in modo strano.

L. S. Forse riesco a togliere questa stranezza. Del resto fai l'uso che credi delle mie espressioni. Esse ti devono soltanto guidare a produrre in te lo stesso pensiero che io ho generato in me, ma non ti devono servire come modello di come tu devi parlare. Se tu afferri in modo sicuro e chiaro il pensiero, esprimilo poi come vuoi, e così variamente come vuoi, sarai sicuro di esprimerlo sempre bene.

Come e per quale via conosci l'affezione di te stesso?

Io Mi riesce difficile esprimere in parole la mia risposta: — Perché la mia coscienza, come soggettiva,

come determinazione di me, in quanto io sono in generale intelligenza, si dirige immediatamente a questa affezione, come a *ciò di cui* essa è *cosciente* e a cui è inseparabilmente unita; perché io, in generale, ho coscienza solo in quanto so di una tale affezione; so *di essa*, come io so in generale di me.

L. S. Tu hai quindi, per così dire, un organo, la coscienza stessa, colla quale tu afferri la tua affezione stessa?

Io Sì.

L. S. Ma un organo col quale tu afferri l'oggetto non ce l'hai?

Io Da quando tu mi hai convinto, che l'oggetto né lo vedo, né lo tocco, né lo afferro con un qualche altro senso, io mi vedo costretto a confessare che non possiedo nessun organo del genere.

L. S. Rifletti bene. Potrebbe dolerti di avermi concesso questo. — Cos'è poi il tuo senso esterno, e come puoi chiamarlo esterno, se non si riferisce ad oggetti esterni, e non è l'organo per questi?

Io Io voglio la verità e mi curo poco di quello che mi si potrà rimproverare. — *Distinguo* semplicemente, perché io distinguo il verde, il dolce, il rosso, il liscio, l'amaro, il profumo, il ruvido, il suono del violino, il puzzo, il suono della tromba. Tra queste sensazioni alcune io le pongo come semplicemente *uguali* sotto un certo aspetto, mentre per un altro aspetto semplicemente le distinguo; così io avverto come uguali tra loro il verde e il rosso, il dolce e l'amaro, il liscio e il ruvido, etc., e questa uguaglianza io l'avverto come vedere, gustare, toccare etc. Il vedere, il gustare etc. non son già essi stessi delle sensazioni reali, poiché, come tu hai già osservato, io non vedo e non gusto mai così in generale, ma vedo sempre il rosso o il verde etc. Vedere, gustare, e simili, non sono *determinazioni più elevate di sensazioni reali*, sono classi sotto le quali io sussumo

quest'ultime, però non arbitrariamente, ma guidato dalla sensazione immediata stessa. — Io non vedo quindi in esse, ovunque, alcun *senso esterno*, ma soltanto *determinazioni particolari dell'oggetto del senso interno*, delle mie affezioni cioè. Come esse mi diventino sensi esterni, o, più esattamente, come io giunga a ritenerle tali, questo è appunto il problema. — Io non ritiro la mia concessione di non avere alcun organo per l'oggetto.

L. S. Pure tu parli di oggetti come se in realtà li conoscessi e avessi per essi un organo del sapere?

Io Sì.

L. S. E questo lo fai, seguendo il tuo presupposto di prima, in *conseguenza del sapere che tu realmente possiedi*, e per il quale hai un organo, e in virtù di questo sapere.

Io È così.

L. S. Il tuo sapere reale — quello delle tue affezioni, — è, per così dire, un sapere incompleto, che, secondo la tua affermazione, deve venir completato da un altro sapere. Questo altro nuovo sapere lo pensi; lo descrivi, non come un sapere che già hai, poiché non lo possiedi in alcun modo, ma come un sapere che dovresti possedere, oltre a quello tuo reale, e che tu avresti se possedessi un organo per esso. Sembra quasi che tu dica: delle cose io non so certo nulla; però ci devono essere delle cose, e — se io le potessi soltanto trovare, si troverebbero. Immagini un altro organo, che certo non è il tuo, e questo tu lo riferisci ad esse, con questo tu le concepisci, — sempre solo nel pensiero, come si capisce. Tu, a rigore, non hai alcuna *coscienza delle cose*, ma solo *una coscienza* (prodotta appunto dall'uscire dalla tua coscienza reale per mezzo del principio di causa) *di una coscienza delle cose* (che deve esistere in sé necessariamente sebbene non ti spetti) e ora comprenderai che tu, seguendo il tuo presupposto, certamente aggiungi a un sapere che hai un altro sapere che non hai.

Io Devo ammetterlo.

L. S. Chiamiamo, d'ora in poi, questo secondo sapere, supposto in conseguenza d'un altro, un sapere *mediato* e il primo sapere *immediato*. — Una certa scuola chiama il procedimento or ora scritto, in quanto noi lo abbiamo di fatto descritto, una sintesi; in cui tu non devi pensare, almeno in questo caso, ad alcun *congiungimento* di due membri già esistenti prima del congiungere, ma a un *allacciamento* e a una aggiunta di un membro completamente nuovo, sorto proprio nell'allacciamento, a un altro che esiste indipendentemente da quello stesso.

L. S. La prima coscienza dunque la trovi bella e fatta, come tu trovi te stesso, e non ti trovi senza di questa; la seconda la produci tu derivandola dalla prima.

Io Però non nel tempo *dopo* la prima: poiché io mi rendo cosciente della cosa nello stesso momento indiviso in cui divengo cosciente di me stesso.

L. S. Io non parlo affatto di una simile successione, ma intendo dire: se tu, in un secondo momento, rifletti su quella coscienza indivisa, di te stesso e della cosa, li distingui entrambi, e ti poni la domanda della loro connessione, trovi che l'ultima (la cosa) è condizionata dal primo (te stesso) col solo presupposto che sia possibile pensare il primo, e non viceversa?

Io Trovo che sia così; e se volevi dire soltanto questo, sono d'accordo con la tua affermazione, e ti ho già detto d'essere d'accordo.

L. S. Io dico che tu produci la seconda coscienza: la generi con un atto reale del tuo spirito. O trovi che sia diversamente?

Io Ti ho già concesso implicitamente anche questo.

Alla coscienza che io trovo, come trovo me stesso, ne aggiungo un'altra, che io non trovo affatto in me; completo e, per così dire, raddoppio la mia coscienza reale e questo è certamente un atto. Ma cado nella tentazione di ritrarre o la mia confessione o l'intero mio presupposto. Io sono infatti perfettamente cosciente degli atti del mio spirito in quanto tali: so quando formo un concetto generale o se, in casi dubbi, scelgo uno dei possibili modi d'agire che mi si prospettano; di quell'atto però, col quale, secondo la tua affermazione, devo produrre la rappresentazione di un oggetto fuori di me, non sono cosciente in alcun modo.

L. S. Non lasciarti per questo trarre in errore. Tu sei cosciente degli atti del tuo spirito, solo in quanto passi attraverso uno stato di indeterminatezza e di indecisione, del quale sei pure cosciente e al quale quegli atti pongono un termine. Una simile indecisione non si verifica nel nostro caso: lo spirito non ha bisogno di consultarsi per sapere quale oggetto deve aggiungere alla sua sensazione determinata, questo gli viene da sé. V'è anche per questo una distinzione nel linguaggio filosofico. Un atto dello spirito, del quale noi ci rendiamo coscienti in quanto tale, si chiama *libertà*. Un atto, senza coscienza dell'agire, lo diciamo mera *spontaneità*. Osserva bene, io non suppongo affatto che tu abbia una coscienza immediata dell'atto in quanto tale, ma solo questo, che se tu ci rifletti sopra dopo, trovi che deve essere un atto. — La domanda più profonda, cosa sia che non lascia sorgere una simile indecisione e la coscienza del nostro agire, si scioglierà senza dubbio da se stessa meglio in seguito. Questo atto del tuo spirito lo si chiama *pensare*, e di questa parola io mi sono servito finora colla tua approvazione; e si dice che il pensiero avviene con spontaneità a differenza della sensazione che è mera recettività. *Come* pervieni ora, nel tuo presupposto precedente, ad aggiungere col

pensiero, alla sensazione che certamente hai, un oggetto del quale non sai nulla?

Io La mia sensazione deve avere una causa: io presuppongo, e ne traggo le conseguenze.

L. S. Non vuoi dirmi prima, cosa significa una causa?

Io Io trovo qualcosa determinato in un modo o in un altro. Non posso accontentarmi del fatto di sapere che è così: e suppongo che sia *diventato* così, e non per virtù propria ma per una forza estranea. Questa forza estranea, che ha prodotto ciò, *contiene* la causa, e la manifestazione attraverso la quale essa ha prodotto ciò, è la causa della determinazione della cosa. La mia sensazione ha una causa significa: essa è stata generata in me da una forza estranea.

L. S. Questa forza estranea tu pensi che si aggiunga alla tua sensazione, della quale sei immediatamente cosciente, e così deve sorgere per te la rappresentazione di un oggetto? — Sia.

Ora osserva bene: se la sensazione deve avere una causa, io ammetto l'esattezza del tuo ragionamento e comprendo con quale perfetto diritto tu ammetti degli oggetti fuori di te, sebbene tu non sappia né possa sapere nulla di essi. Ma come sai tu poi, e come pensi di provarmi, che le sensazioni debbano avere una causa? Oppure, in quel modo generale nel quale tu ponevi il tuo principio: perché non puoi accontentarti di sapere che qualcosa è così; perché supponi che sia *diventata* così; o, s'io volessi passar sopra a questo, che sia diventata così *per una forza estranea*? Osservo che tu hai sempre questo presupposto.

Io Lo riconosco. Ma in realtà non riesco a pensare diversamente da così. — Mi sembra di saperlo immediatamente.

L. S. Cosa possa significare questa risposta, che tu lo sai immediatamente, lo vedremo se saremo necessariamente ricondotti ad essa come all'unica possi-

bile. Ora tentiamo prima tutte le altre vie possibili per derivare quella affermazione che qualcosa deve avere una causa.

Sai tu qualche cosa mediante la percezione immediata?

Io Come potrei, dato che nella percezione si trova sempre solo che in me c'è qualche cosa e propriamente si trova come io son determinato; non si trova però mai ch'essa sia *diventata*, e tanto meno che sia diventata per una forza estranea che si trova fuori d'ogni percezione?

L. S. O è questo un principio che tu ti sei formato attraverso l'osservazione delle cose fuori di te, le quali hanno, come tu trovi, la loro causa sempre fuori di loro stesse; principio che hai poi elevato a generalità, e applichi ora anche a te stesso e al tuo stato?

Io Non trattarmi come un bambino e non attribuirmi delle evidenti assurdità. È col principio di causa che arrivo a porre delle cose fuori di me; come posso io di nuovo essere arrivato a questo principio attraverso queste cose fuori di me? La terra riposa su di un grosso elefante, e il grosso elefante di nuovo sulla terra?

L. S. O forse quel principio è un principio che deriva da un'altra verità generale?

Io La quale, a sua volta, non potrebbe esser fondata né nella percezione immediata, né nell'osservazione delle cose esterne, e a proposito della cui origine tu di nuovo torneresti a interrogarmi? — Potrei anche conoscerla immediatamente questa presunta verità fondamentale. È meglio, anzi, che io questa stessa cosa l'affermi subito del principio di causa, e rimanga indeciso circa la tua congettura.

L. S. Sia: avremmo quindi, oltre al primo immediato sapere, che proviene dalla sensazione del nostro stato, ancora un secondo sapere immediato che risale a verità generali.

Io Così pare.

L. S. Il sapere particolare, del quale si parla ora, che le tue affezioni cioè debbano avere una causa, è completamente indipendente dalla conoscenza delle cose?

Io Certamente; questa stessa la otteniamo soltanto attraverso quello.

L. S. E tu lo hai semplicemente in te stesso?

Io Semplicemente; poiché solo mediante questo io riesco a uscire da me stesso.

L. S. Tu quindi prescrivi leggi all'essere e al suo insieme, traendole da te stesso, mediante te stesso e il tuo immediato sapere?

Io Se ci rifletto bene, vedo che prescrivo leggi solo alle mie rappresentazioni sull'essere e il suo insieme; e sarà più prudente scegliere questa espressione.

L. S. Sia. — Divieni forse cosciente di questa legge in altro modo che non sia il fatto che tu in pratica ti comporti conformemente ad essa?

Io La mia coscienza incomincia colla sensazione del mio stato; immediatamente vi collego la rappresentazione di un oggetto secondo la legge di causa; entrambe, la coscienza del mio stato e la rappresentazione di un oggetto, sono inseparabilmente unite, non s'interpone *tra esse* alcuna coscienza, non c'è alcuna altra coscienza *prima* di quest'unica indivisibile coscienza. — No, è impossibile che io mi renda cosciente di questa legge prima e in altro modo che non sia il fatto che io mi comporto in modo ad essa conforme.

L. S. Quindi tu ti comporti in modo ad essa conforme senza renderti particolarmente cosciente di essa; tu ti comporti immediatamente e semplicemente in modo ad essa conforme. — Ma un momento fa tu ne eri cosciente e la esprimevi come un principio

generale. Come hai fatto a giungere a questa particolare coscienza?

Io   Senza dubbio così: io mi osservo in un secondo tempo e mi rendo conto che procedo a quel modo e fisso in un principio generale ciò che caratterizza la mia condotta.

L. S. Tu puoi quindi divenir cosciente della tua condotta.

Io   Senza dubbio. — Indovino l'intenzione delle tue domande; — qui si trova il secondo modo della coscienza immediata, che avevamo ricordato prima, quello del *mio agire*, come la sensazione è il primo modo, la coscienza del *mio patire*.

L. S. Esatto. — *Tu puoi*, come ti dicevo, divenir cosciente della tua condotta, in seguito, con una libera osservazione di te stesso, e riflettendo su te stesso; ma tu non devi renderti cosciente di essa; — non divieni immediatamente cosciente di essa, mentre agisci interiormente?

Io   Devo pure rendermi originariamente cosciente di essa, poiché io sono cosciente della rappresentazione dell'oggetto immediatamente insieme alla sensazione. — Ho trovato la soluzione: divengo immediatamente cosciente del mio agire; soltanto, non *in quanto tale*, bensì esso mi sta innanzi come un *dato*. Questa coscienza è coscienza dell'oggetto. In seguito colla libera riflessione, posso divenir cosciente di essa anche come agire.

La mia coscienza immediata è composta di due parti costitutive: la coscienza del mio patire, la sensazione; e quella del mio agire, nella produzione di un oggetto secondo il principio di causa, la quale ultima si allaccia immediatamente alla prima. La coscienza *dell'oggetto è la coscienza* (soltanto non riconosciuta come tale) *della mia produzione di una rappresentazione dell'oggetto*. Di questa produzione ciò che so si deve solo al fatto che sono io stesso quello

che la produce. E così ogni coscienza è soltanto una coscienza immediata, una coscienza di me stesso e tutto è ormai perfettamente comprensibile. Ragiono bene?

L. S. Magnificamente. Ma di dove viene la necessità e la universalità colla quale tu enunci i tuoi principi, come in questo caso il principio di causa?

Io   Dal sentimento immediato che o non posso procedere diversamente, come è certo che ho la ragione, e nessun altro essere razionale può procedere diversamente, come è certo che è un essere razionale. Ogni contingente — la mia affezione era tale in questo caso — ha una causa, significa: *io ho sempre presupposto una causa, e, ognuno che penserà, sarà parimenti costretto a presupporre una causa.*

L. S. Tu comprendi, quindi, che ogni sapere è soltanto un sapere di te stesso, che la tua coscienza non esce mai da te stesso, e che ciò che tu ritieni una coscienza dell'oggetto non è che la coscienza del tuo *porre un oggetto*, che tu attui necessariamente secondo una legge interiore del tuo pensiero nello stesso tempo in cui provi la sensazione?

Io   Continua ad argomentare senza paura: non ti ho voluto disturbare e ti ho persino aiutato a sviluppare i ragionamenti che volevi. — Ora sul serio però: io ritiro tutto intero il mio presupposto che io giunga alle cose fuori di me per mezzo del principio di causa; e l'ho ritirato mentalmente non appena ci eravamo imbattuti con esso in un errore marchiano.
Infatti, in questo modo, io diverrei cosciente soltanto di una mera *forza* fuori di me; e di questa come di qualcosa di meramente *pensato*; così come io penso nella natura, per spiegare i fenomeni magnetici, a una forza magnetica, e per spiegare i fenomeni elettrici a una forza elettrica.
Ma il mio mondo non mi appare come un simile

mero pensiero o come il pensiero di una mera forza. Esso è qualcosa di esteso, qualcosa di assolutamente percepibile in sé e non solo per le sue manifestazioni, come la forza; esso non produce, come questa, delle qualità, ma *ha* delle qualità; mi rendo interiormente cosciente di concepirlo in modo completamente diverso da un mero pensiero; *esso mi appare come percezione*, sebbene sia provato che non lo è affatto e sebbene mi sarebbe assai difficile descrivere questo modo della coscienza e separarlo da altri modi.

L. S. Devi pur tentare una descrizione simile; inoltre io non ti capisco e noi non arriviamo a metter le cose in chiaro.

Io Voglio tentare di aprirmi una via che faciliti quella spiegazione. — Ti prego, spirito, se il tuo organo è simile al mio, fissa il tuo occhio su questo oggetto rosso che abbiamo davanti a noi, abbandonati senza prevenzioni all'impressione e dimentica intanto i tuoi ragionamenti, e ora dimmi sinceramente quello che succede in te.

L. S. Posso immedesimarmi perfettamente nel tuo organo: e non intendo affatto negare qualsiasi impressione che realmente esista. Dimmi soltanto cosa deve succedere in me.

Io Non afferri e non abbracci immediatamente con uno sguardo la superficie, la *superficie* dico; non ti sta essa innanzi intera d'un tratto? Sei cosciente, sia pure nel modo più lontano e più oscuro, di questo ampliarsi, di cui parlavi, di un semplice punto rosso fino a divenir una linea e di questa linea fino a divenir una superficie? Solo in seguito tu dividi questa superficie e pensi su di essa punti e linee. Tu stesso e chiunque osservi senza prevenzioni, indipendentemente dai tuoi ragionamenti precedenti, non affermerebbe e non insisterebbe forse ch'egli *vede* realmente una superficie, e una superficie colorata proprio così e così?

L. S. Ti concedo tutto; e se mi ossservo mi trovo proprio come tu mi descrivi.

Ma in primo luogo non avrai dimenticato, che non è nostra intenzione raccontarci l'un l'altro quello che avviene nella coscienza, come in un giornale dello spirito umano, bensì pensare in connessione i diversi eventi della coscienza stessa e chiarirli uno mediante l'altro e dedurli uno dall'altro; che quindi nessuna delle tue osservazioni, le quali non devono certo esser negate bensì chiarite, potrebbe rovesciare alcuno dei miei esatti ragionamenti?

Io Lo terrò sempre presente.

L. S. Non devi dunque, per l'evidente somiglianza che esiste tra questa coscienza dei corpi fuori di te — alla quale non puoi ancora dare un nome — e la percezione reale, trascurare la grande differenza che pure si trova tra queste due.

Io Stavo proprio per mettere in evidenza la differenza. L'una e l'altra appaiono certamente come una coscienza immediata, non appresa o prodotta. Ma la sensazione è coscienza del mio *stato*. Non così la coscienza della cosa, nella quale, in primo luogo, non si trova proprio alcuna relazione con me. Io so che *c'è*, e sta bene; ma io non c'entro. Se nella prima io appaio a me come una morbida argilla che vien presto foggiata, premuta e compressa; appaio a me nella seconda come uno specchio davanti al quale gli oggetti passano semplicemente, senza ch'esso stesso venga per questo minimamente modificato.

Ma questa differenza parla in mio favore. Questo dimostra con evidenza ancora maggiore che ho una coscienza particolare di un essere, completamente indipendente dalla sensazione del mio stato, di un *essere* dico, fuori di me, dato che quest'ultima coscienza risulta diversa dalla prima anche per qualità.

L. S. Tu osservi bene; soltanto non affrettarti nel concludere.

Se rimane vero quello su cui ci siamo messi d'accordo prima, — e tu puoi essere cosciente immediatamente solo di te stesso; se la coscienza di cui stiamo parlando ora, non è una coscienza del tuo patire, e non deve essere una coscienza del tuo agire, non potrebbe essere una coscienza del tuo proprio *essere*, solo non riconosciuta in quanto tale? Del tuo essere in quanto tu sei *conoscente* o sei un'intelligenza?

Io Non ti capisco, però aiutami, perché desidero capirti.

L. S. Devo richiedere tutta quanta la tua attenzione, perché sono costretto ad andare qui molto più a fondo che non di solito e a rifarmi da lontano.

Cosa sei tu?

Io Per rispondere alla tua domanda nel modo più generale: io sono Io, io stesso.

L. S. Sono molto contento di questa risposta, — Che significa, quando tu dici: Io; cosa c'è in questo concetto, e come lo ottieni?

Io Posso spiegarmi chiaramente su questo argomento solo con delle contrapposizioni. — La *cosa* deve essere qualcosa fuori di me che l'apprendo. *Io* sono ciò che sa, tutt'uno con ciò che sa. — Riguardo alla coscienza della cosa sorge la domanda: come può sorgere un sapere della cosa, dato che la cosa non sa di sé; come può sorgere *in me* una coscienza della cosa, dato che io stesso non sono la cosa, né alcuna delle sue determinazioni e che tutte queste sue determinazioni rientrano nella sfera del suo essere, e per nulla in quella del mio? Come viene dentro di me la cosa? Quale è il legame tra il soggetto, me, e l'oggetto del mio sapere, la cosa? Questa domanda non ha ragion d'essere per quanto riguarda *me*. Io ho il sapere in me stesso, poiché io sono intelligenza. Ciò ch'io sono, *lo so*, perché lo sono, e ciò che so immediatamente, per il fatto che io in generale sono, questo sono io, perché lo so immediatamente. Non

v'è bisogno di alcun legame tra soggetto e oggetto; il mio essere stesso è questo legame. Io sono soggetto e oggetto: e questa soggetto-oggettività, questo ritornare del sapere in se stesso, è ciò ch'io designo col concetto Io, se è vero che io con esso penso qualcosa di determinato.

L. S. Quindi la tua essenza, come intelligenza, sarebbe l'identità di entrambi, del soggetto e dell'oggetto?

Io Sì.

L. S. E questa identità, che non è né soggetto né oggetto, ma sta a fondamento di entrambi e dalla quale entrambi provengono, — puoi tu afferrarla, puoi rendertene cosciente?

Io No assolutamente. È una condizione costante della mia coscienza, che mi appaiano come cose distinte, il *soggetto* e l'*oggetto della coscienza*[1]. Non riesco neppure a pensare un'altra coscienza. Così come mi trovo, mi trovo come soggetto e oggetto, i quali però sono entrambi immediatamente collegati.

L. S. Puoi renderti conto del momento in cui tale misteriosa unità si scinde in questi due termini?

Io Come lo potrei, dal momento che la mia coscienza diviene possibile solo con quella scissione e in virtù di quella scissione: dal momento che è la mia coscienza stessa quella che li divide? Ma al di là della coscienza non vi è alcuna coscienza.

L. S. Questa divisione, quindi, sarebbe quella che tu trovi necessariamente in te non appena ti rendi cosciente di te? *Essa* costituirebbe il tuo essere proprio e originario?

Io È così.

L. S. E essa stessa in cosa sarebbe fondata?

Io Io sono intelligenza, e ho la coscienza in me

[1] *Das Bewusstseiende und das Bewusste.*

stesso. Quella divisione è la condizione, ed è anche il risultato della coscienza in generale. Essa è quindi fondata in me stesso come quest'ultima.

L. S. Tu sei intelligenza, dicevi, qui almeno si tratta solo di questo; e tu divieni per te oggetto come tale. Il tuo sapere quindi, come oggettivo, si pone davanti a te stesso, al tuo sapere come soggettivo, e gli aleggia innanzi; certo senza che tu possa divenir cosciente di questo porre?

Io È così.

L. S. Non puoi portare qualche argomento per caratterizzare con più precisione il soggettivo e l'oggettivo, così come questi appaiono nella coscienza?

Io Il soggettivo appare come contenente in se stesso la causa di una coscienza quanto alla *forma*, ma nient'affatto riguardo al contenuto determinato. Che esista una coscienza, un contemplare e creare interiore, di questo la causa la si trova in lui stesso; che venga contemplato *proprio questo*, dipende dall'oggettivo al quale è legato, e mediante il quale esso viene per così dire trascinato via. L'oggettivo al contrario contiene in se stesso la causa del suo essere, è in sé e per sé, è come è, per il fatto di essere così. — Il soggettivo appare come lo specchio che subisce e tien fermo l'oggettivo; quest'ultimo aleggia innanzi al primo. — Se il primo rispecchia, la causa di ciò la si trova in lui stesso. La causa per cui vien rispecchiato appunto questo e nient'altro, la si trova in quest'ultimo.

L. S. *Il soggettivo in generale*, secondo la sua interna natura, sarebbe quindi costituito così come tu prima descrivevi in particolare la coscienza di un essere fuori di te?

Io È vero: e questo accordo è singolare. Io comincio a trovar credibile per metà che dalle leggi interiori della mia stessa coscienza provenga la rappresentazione di un essere che si trova fuori di me,

senza ch'io ci faccia nulla, e che questa rappresentazione in fondo non possa esser altro che la rappresentazione di queste leggi stesse.

L. S. Perché solo per metà?

Io Perché non comprendo ancora perché si arrivi proprio a una rappresentazione *siffatta* quanto al suo contenuto, a una rappresentazione di una massa estesa attraverso lo spazio che la tiene insieme.

L. S. Che sia soltanto la tua sensazione quella che tu allarghi nello spazio, lo hai già compreso prima; e hai intravisto che questa potrebbe cangiarsi in qualcosa di percepibile, proprio mediante la sua estensione nello spazio. Avremmo quindi ora da fare soltanto con lo spazio stesso e dovremmo solo render comprensibile come esso sorga dalla mera coscienza.

Io È così.

L. S. Facciamo dunque il tentativo. Io so che tu non puoi esser cosciente della tua attività intelligente in quanto tale, in quanto essa *rimane originariamente e immutabilmente serrata in unità*, in questo stato che ha inizio col suo essere e non può venir estirpato, senza che venga estirpato il suo essere, e non presumo quindi che tu abbia una coscienza simile. Ma tu puoi renderti cosciente di essa, in quanto essa, entro l'immutevole, *da uno stato mutevole* trapassa *ad un altro mutevole*. Se tu te la poni dinnanzi in questo movimento; come ti appare — questa interna agilità del tuo spirito?

Io La mia facoltà spirituale sembra muoversi interiormente qua e là e andare velocemente da un posto all'altro; in breve mi appare come un *tirar delle linee*. — Un pensiero determinato costituisce un punto in questa linea.

L. S. Perché proprio come un tirar delle linee?

Io Devo fornirti dei motivi, per una cosa dal cui

ambito io non posso uscire, senza uscire dalla mia esistenza? — È così, ecco tutto.

L. S. Così ti appare, di conseguenza, un atto *particolare* della tua coscienza. Con quale immagine ti appare, non il tuo *sapere derivato ma quello originario*, quel sapere di cui ogni pensiero particolare è soltanto un rinnovamento e una determinazione ulteriore?

Io Evidentemente come qualcosa in cui in ogni direzione si possono tirar linee e far punti: come *spazio* dunque.

L. S. E ora ti risulterà perfettamente chiaro come qualcosa che pur proviene da te stesso, ti possa, anzi ti debba necessariamente apparire come un essere fuori di te.

Sei penetrato fino alla vera fonte della rappresentazione delle cose fuori di te. Questa rappresentazione non è percezione, tu percepisci solo te stesso; ed essa non è neppure pensiero; le cose non ti appaiono come qualcosa di meramente pensato. Essa è realmente una coscienza assolutamente immediata di un essere fuori di te, così come la percezione è una immediata coscienza del tuo stato. — Non lasciarti stordire da sofisti e da mezzi filosofi: le cose non ti appaiono mediante un rappresentante; della cosa che c'è e può esserci, tu ti rendi cosciente. Tu stesso sei questa cosa; tu stesso, mediante ciò che costituisce la tua più intima essenza, la tua finitezza, sei posto innanzi a te stesso e proiettato fuori da te stesso. Questa coscienza, in modo molto opportuno, la si è chiamata *intuizione*. In ogni coscienza intuisco me stesso; poiché io son Io: è intuizione per il soggettivo, per chi si rende cosciente. E l'oggetto, il contemplato, ciò di cui ci si rende coscienti, son nuovamente io stesso, lo stesso io che è pure il contemplante — divenuto appunto oggettivo balenante innanzi al soggetto. Per questo riguardo questa coscienza è un attivo intuire fuori di me ciò che io intuisco; un intuir me stesso fuori di me partendo da me stesso; un portar fuori me stesso da me stesso mediante l'unico modo di agire che mi spetta, la contemplazione. Io sono un vedere vivente. Io vedo — coscienza —, vedo il mio vedere — ciò di cui ho coscienza. Per questo motivo questa cosa è completamente trasparente all'occhio del tuo spirito, perché essa è il tuo spirito stesso. Tu dividi, limiti, determini in precedenza, prima di ogni percezione, le forme possibili delle cose e i rapporti di queste forme. Non v'è nulla di miracoloso; delimiti e determini a questo modo sempre soltanto il tuo sapere stesso, del quale hai conoscenza senza alcun dubbio. Per questo diviene possibile un sapere della cosa. Esso non si trova nella cosa e non sgorga da lei. Sgorga da te stesso, poiché è te stesso ed è tale la sua essenza. Non vi è alcun senso esterno, poiché non vi è alcuna percezione esterna. C'è però una intuizione esterna — non della *cosa* — bensì questa intuizione esterna — questo *sapere* che esiste fuori del soggetto e gli compare balenandogli innanzi — è esso stesso la cosa e non ve n'è alcun'altra. Mediante questa intuizione esterna si guarda la percezione stessa come esistente esteriormente e i sensi come esistenti esteriormente. Rimane eternamente vero, perché è provato, che mentre Io vedo o tocco sempre la superficie, intuisco invece in realtà il mio vedere o il mio toccare come vedere o toccare una superficie. Lo spazio illuminato, trasparente, passabile e penetrabile, l'immagine più pura del mio sapere, non vien visto, ma intuito e *in esso* vien intuito *il mio stesso vedere*. La luce non è fuori di me, ma in me, e io stesso sono la luce. Alla mia domanda di prima: come arrivi a sapere del tuo vedere, toccare etc., e in generale del tuo percepire, — hai risposto che ne hai una conoscenza immediata. Adesso potrai forse determinarmi più esattamente questa coscienza immediata del tuo percepire.

Io Deve essere duplice. La sensazione stessa è una

coscienza immediata: io *avverto* la mia sensazione. Con ciò non sorge affatto in me una conoscenza qualunque di un essere, ma soltanto *il sentimento del mio proprio stato.* Ma io non sono originariamente *solo* senziente, ma anche intuente, non sono infatti *soltanto* un essere pratico, ma anche intelligenza. Io *intuisco* anche il mio percepire; e così nasce per me da me stesso e dalla mia essenza la *conoscenza di un essere. La sensazione* si cangia in un *sensibile*; la mia affermazione, rosso, liscio e simili, in un rosso, liscio etc. fuori di me: che io — insieme alla sua sensazione intuisco nello spazio, perché il mio intuire stesso è lo spazio. Così diviene chiaro, perché io credo di vedere o di toccare superfici che io in realtà né vedo né tocco. Io intuisco soltanto il mio vedere o toccare, come vedere o toccare una superficie.

L. S. Mi hai capito, o, più propriamente, hai capito bene te stesso.

Io Ma allora la cosa non sorge affatto per me, né consapevolmente, né inconsapevolmente, in virtù di un ragionamento mediante il principio di causa: ma mi sta immediatamente dinanzi agli occhi, e sta semplicemente innanzi alla mia coscienza, senza alcuna deduzione. Non posso dire, come ho fatto sopra, che la sensazione si muta in un sensibile. Il sensibile come tale è il prius nella coscienza. La coscienza non incomincia da una affezione, rossa, liscia etc., ma da un rosso, liscio, etc. fuori di me.

L. S. Ma se mi dovessi ora spiegare cosa sono rosso, liscio e simili, mi potresti rispondere in altro modo se non che tu chiami rosso, liscio e simili quello che ti colpisce in un determinato modo?

Io Certo — se tu me lo domandi, e io mi lascio trascinare dalla tua domanda e dal fatto di dover spiegare in generale. Originariamente però nessuno me lo domanda e io stesso non me lo domando. — Io

mi dimentico interamente e mi perdo nell'intuizione; non divengo affatto cosciente di un mio stato ma solo di un essere fuori di me. Il rosso, il verde e simili son proprietà della cosa, essa è appunto rossa o verde e basta. Non vi è una spiegazione ulteriore; neppure quello che abbiamo convenuto prima, ch'essa possa venir ancora spiegata come affezione. — Nella sensazione visiva questo è evidentissimo. Il colore appare fuori di me, e l'intelletto umano abbandonato a se stesso, che non riflette ulteriormente su di sé, assai difficilmente giungerebbe a spiegare il rosso o il verde come ciò che desta in esso una determinata affezione.

L. S. Senza dubbio; ma il dolce e l'amaro pure? Non è qui il caso di indagare se l'impressione che abbiamo mediante la vista sia pura sensazione, — o non piuttosto una cosa di mezzo tra sensazione e intuizione, e il mezzo per congiungere l'una e l'altra nel nostro spirito. — Ma io aderisco perfettamente alla tua osservazione, ed essa mi è oltre modo gradita. Tu puoi certo sparire ai tuoi propri occhi nell'intuizione; e, senza una particolare attenzione a te stesso, o senza interesse per un qualche agire esterno, tu sparisci naturalmente e necessariamente. — Questa è l'osservazione alla quale fanno appello i difensori di una presunta coscienza delle cose esistenti per sé fuori di noi, quando si mostra loro, che il principio di causa, mediante il quale si potrebbe argomentare la loro esistenza, esiste, infine, solo in noi; essi negano allora che si compia in generale un passaggio logico; e questo, quando essi, in certi casi, parlano della coscienza reale, non si deve volerlo negar loro: — quegli stessi difensori i quali, quando si spiega loro la natura dell'intuizione secondo le leggi proprie dell'intelligenza, ricorrono essi stessi di nuovo a un passaggio logico; e non son mai stanchi di ripetere, che ci deve pur essere qualcosa fuori di noi che ci costringe a rappresentare proprio a quel modo.

Io Non scaldarti per costoro, ma istruiscimi. Io

non ho nessuna opinione preconcetta, ma voglio solo cercare il vero.

L. S. L'intuizione, tuttavia, procede necessariamente dalla percezione del tuo stato, solo che tu non sei sempre chiaramente cosciente di questa percezione, come tu hai compreso prima col ragionamento. Anzi in quella coscienza, — dato che tu perdi te stesso nell'oggetto —, esiste pur sempre qualcosa che è possibile solo mediante un pensiero inavvertito rivolto a te stesso e mediante un'osservazione esatta del tuo proprio stato.

Io Vuoi dunque dire che sempre e ovunque la coscienza dell'essere fuori di me verrebbe accompagnata dalla coscienza (solo inosservata) di me stesso?

L. S. Proprio così.

Io La prima verrebbe determinata dall'ultima; — a questo modo diverrebbe ciò che è?

L. S. Così ritengo.

Io Mostramelo e mi basterà.

L. S. Poni le cose in generale soltanto nello spazio, o poni ciascuna di esse come tale che occupi una determinata parte dello spazio?

Io In quest'ultimo modo; ogni cosa ha la sua grandezza determinata.

L. S. E le diverse cose, ritieni che sian tutte nelle medesime parti dello spazio?

Io Niente affatto; esse si escludono. Sono ognuna accanto, sopra e sotto, dietro e avanti all'altra; si trovano più vicine o più lontane da me.

L. S. E come giungi a misurarle e a ordinarle nello spazio? Con la sensazione?

Io Come potrebbe essere, dato che lo spazio stesso non è affatto una sensazione.

L. S. O con l'intuizione?

Io Questo non può essere. L'intuizione è immediata e infallibile. Ciò che si trova in essa non appare come prodotto e non può ingannare. Ma circa quello stimare, misurare, riflettere a mio talento sulla grandezza di un oggetto, sulla sua distanza, la sua posizione riguardo a altri oggetti, è anzi cosa che riguarda me; ed è una osservazione che ogni principiante conosce quella che noi scorgiamo originariamente gli oggetti tutti sulla stessa linea, l'uno accanto all'altro, che noi dobbiamo dapprima imparare a valutare la loro maggiore distanza o vicinanza, che il bimbo cerca di afferrare l'oggetto lontano, come se questo stesse immediatamente davanti ai suoi occhi, e che il cieco nato che ricevesse improvvisamente la vista farebbe lo stesso. Quella rappresentazione è quindi un giudizio; non si tratta di intuizione ma di un ordinare le mie molteplici intuizioni mediante l'intelletto. — Io posso anche sbagliare in questa valutazione della grandezza, della distanza etc.; e i così detti inganni della vista non paiono affatto essere inganni dovuti alla vista, ma giudizi errati sulla grandezza dell'oggetto, sulla grandezza delle sue parti in rapporto tra loro, e su ciò che ne segue, sulla sua vera figura, sulla sua distanza da me e da altri oggetti. Mentre contemplo l'oggetto nello spazio, esso vi si trova realmente, e il colore che io vedo in lui, lo vedo anch'esso realmente, e in tutto questo non c'è alcun inganno.

L. S. Poniamo pure il caso più determinato e più semplice: quale può essere il principio di questo giudizio di vicinanza o lontananza degli oggetti da te? In base a che cosa puoi valutare questa distanza?

Io Senza dubbio a seconda della maggior forza o debolezza delle impressioni che sarebbero altrimenti omogenee. — Io scorgo dinnanzi a me due oggetti del medesimo rosso. L'oggetto, il cui colore vedo più chiaramente, è più vicino, quello il cui colore io vedo più debolmente, più lontano, e tanto più lontano, quanto più debolmente io lo vedo.

L. S. Tu giudichi quindi la distanza secondo il metro della forza o della debolezza: e tu giudichi questa forza o questa debolezza stesse?

Io Evidentemente solo in quanto io faccio attenzione alle mie affezioni come tali e faccio attenzione inoltre a una differenza ben sottile tra loro. — Tu mi hai vinto. Ogni coscienza dell'oggetto fuori di me è determinata dalla coscienza chiara precisa del mio proprio stato, e in essa si opera sempre un passaggio logico dal causato in me a una causa fuori di me.

L. S. Tu ti dichiari presto vinto e io stesso devo ora, in vece tua, continuare la lotta contro di me. — La mia prova può valere solo per quei casi, in cui ha luogo un vero e proprio esame e una vera e propria riflessione sulla grandezza, la distanza, la posizione dell'oggetto, e per quei casi in cui te ne rendi cosciente. Ma tu ammetterai, che questo non succede comunemente, che tu piuttosto, nella maggior parte dei casi, immediatamente, nel medesimo compatto momento in cui divieni cosciente dell'oggetto, divieni nello stesso tempo cosciente della sua grandezza, distanza etc.

Io Se la distanza dell'oggetto viene valutata soltanto dalla forza dell'impressione, questo veloce giudizio è unicamente la conseguenza della riflessione precedente. Io ho imparato con un esercizio che dura tutta la vita, a notare rapidamente la forza dell'impressione e a giudicare di conseguenza la distanza. Ciò da cui è costituita la mia rappresentazione attuale, è qualcosa di già composto con un lavorio precedente, risultante da sensazioni, intuizioni e giudizi precedenti; e io divengo cosciente della rappresentazione soltanto. Non colgo più in generale il rosso, il verde e simili fuori di me, ma un rosso e verde da *questa o quest'altra distanza*: questa ultima aggiunta però è il *mero rinnovarsi di un giudizio già altre volte fatto colla riflessione.*

L. S. Non ti è ora divenuto subito chiaro, se tu intuisci la cosa fuori di te, o se tu la pensi, o se tu fai entrambe le cose, e in qual senso ognuna delle due?

Io Perfettamente: io credo ora di aver raggiunto la più completa comprensione del sorgere della rappresentazione di un oggetto fuori di me.

1. — Io sono semplicemente, perché Io son Io, cosciente di me stesso: e precisamente, in parte come un essere pratico, in parte come una intelligenza. La prima coscienza è la *sensazione*, la seconda l'*intuizione*, lo spazio illimitato.

2. — L'illimitato non lo posso cogliere, perché io sono finito. Io delimito quindi, col pensiero, uno spazio determinato nello spazio generale, e pongo in un certo rapporto il primo coll'ultimo.

3. — L'unità di misura di questo spazio limitato è la misura della mia propria sensazione; secondo un principio che si potrebbe forse pensare ed esprimere così: ciò che mi colpisce in questa o quella misura, dev'esser posto nello spazio in questo o quel rapporto con il resto che mi colpisce. La *proprietà* della cosa deriva dalla sensazione del mio proprio stato; lo *spazio*, ch'essa riempie, dall'intuizione. Mediante il pensiero essi vengono legati l'una all'altro, e la prima vien trasferita in quest'ultimo. È proprio come dicevamo prima: per il fatto d'esser posto nello spazio, ciò che in realtà è solo un mio stato, diviene per me una proprietà della cosa: ma vien posto nello spazio non mediante l'intuizione, bensì mediante il pensiero, il pensiero che *misura* e che *ordina*. In questo atto, però, non si dà un costruire, un produrre in virtù del pensiero, ma solo un determinare ciò che è dato nella sensazione e nell'intuizione, indipendentemente dal pensiero.

L. S. Quello che mi colpisce in una certa misura bisogna porlo in un certo rapporto; così tu argomenti nel delimitare e ordinare gli oggetti nello spazio. Ma nell'affermazione che qualcosa ti colpisce in una certa

misura, non si trova in fondo il presupposto che qualche cosa in generale ti colpisce?

Io Senza dubbio.

L. S. Ed è possibile una rappresentazione di un oggetto esterno che non sia limitato e ordinato in questo modo nello spazio?

Io No; nessun oggetto è in generale nello spazio, ma ognuno si trova in un determinato spazio.

L. S. Quindi, in realtà, quell'oggetto esterno, che tu te ne renda cosciente o no, viene rappresentato come un oggetto che ti colpisce; così come viene rappresentato come un oggetto che occupa un determinato spazio.

Io Ne consegue certamente.

L. S. E che tipo di rappresentazione è quella di qualche cosa che ti colpisce?

Io Un pensare, è chiaro; e precisamente un pensare secondo il principio di causa che abbiamo discusso prima. — Io comprendo ora, ancora più precisamente, che la coscienza dell'oggetto è collegata per così dire, alla mia autocoscienza in un duplice modo, in parte mediante l'intuizione, in parte mediante il pensiero, secondo il principio di causa. L'oggetto, per quanto questo appaia strano, è l'uno e l'altro: oggetto immediato della mia coscienza e oggetto indotto per ragionamento.

L. S. L'uno e l'altro però in diversa guisa e sotto diverso aspetto. — Devi pur poterti render cosciente di questo pensiero dell'oggetto?

Io Senza dubbio, quantunque io comunemente non sia cosciente di esso.

L. S. Al patire in te, alla tua affezione, tu aggiungi col pensiero una attività fuori di te, conformemente al modo in cui descrivevi prima il pensiero secondo il principio di causa?

Io Sì.

L. S. E col medesimo significato e colla medesima validità, come tu descrivevi prima. Tu pensi dunque così, e devi pensare così, non puoi cambiarci nulla e non puoi sapere nient'altro se non che tu pensi così?

Io Nient'altro. Abbiamo già esaminato in generale tutto questo.

L. S. Tu ti crei nel pensiero l'oggetto, io dicevo: in quanto esso è il pensato, esso è, quindi, soltanto il prodotto del tuo pensiero?

Io Certamente, così segue infatti da quanto precede.

L. S. E cos'è dunque questo oggetto pensato, questo oggetto cui si arriva, col principio di causa?

Io Una *forza* fuori di me.

L. S. Che tu non avverti né intuisci?

Io In alcun modo. Io rimango sempre pienamente cosciente ch'io la colgo non immediatamente ma solo per mezzo delle sue manifestazioni; sebbene io attribuisca ad essa un'esistenza indipendente da me. Io vengo impressionato, penso; ci deve essere dunque qualcosa che mi impressiona.

L. S. Quindi son certo due cose molto diverse, la cosa intuita e la cosa pensata. Quella che ti sta realmente innanzi immediatamente, che viene allargata nello spazio è quella *intuita*; la sua forza interiore, che non ti sta affatto innanzi, ma di cui tu affermi l'esistenza soltanto mediante una conclusione logica, è la cosa *pensata.*

Io La sua forza interiore, dicevi; e io penso appunto che tu abbia ragione. Io pongo anche questa forza stessa nello spazio, la trasferisco alla massa intuita che lo riempie.

L. S. Secondo quello che pensi necessariamente, come devono comportarsi l'una verso l'altra questa forza e questa massa?

Io Così: la massa colle sue qualità è essa stessa effetto e manifestazione della forza interiore. Questa forza ha due effetti: uno per mezzo del quale essa mantiene se stessa, e si dà questa determinata forma, nella quale appare; un altro su di me, poiché essa mi impressiona in un determinato modo.

L. S. Tu cercavi, prima, anche un altro sostegno delle proprietà, oltre lo spazio nel quale esse si trovano: ancora un altro elemento permanente nell'alternativa dei cangiamenti, oltre questo spazio?

Io Bene, e quest'elemento permanente è trovato. Esso è la forza stessa. Essa rimane eternamente la stessa in ogni cangiamento, ed è essa che assume e porta le qualità.

L. S. Gettiamo ora uno sguardo a tutto quello che abbiamo trovato finora. Tu ti senti in un certo stato che chiami rosso, liscio, dolce etc. A questo proposito non sai se non che appunto ti senti, e che ti senti così, o sai qualcosa di più? — Nella mera sensazione c'è ancora qualcosa d'altro oltre alla mera sensazione?

Io No.

L. S. Inoltre è la determinazione di te stesso come intelligenza, che ti fa comparire innanzi uno spazio. O ne sai di più?

Io Proprio no.

L. S. Tra quello stato sentito e questo spazio che ti sta innanzi, non vi è neppure il più piccolo rapporto; se non che entrambi si presentano d'un tratto nella tua coscienza. O vedi forse ancora qualche altra cosa in comune?

Io Non ne vedo alcuna.

L. S. Però tu sei anche pensante, proprio allo stesso modo in cui sei senziente e intuente; e, a questo proposito, tu non sai niente di più se non che appunto sei. Tu non ti limiti a sentire il tuo stato, ma lo pensi pure; ma esso non ti dà nessun pensiero com-

le cause fuori di noi

pleto; tu sei costretto ad aggiungere ad esso nel pensiero ancora qualcosa d'altro, una causa fuori di te, una forza estranea. A questo riguardo, sai qualcosa di più se non che tu appunto pensi così e sei appunto costretto a pensare così?

Io Non posso saperne niente di più. Non posso pensare nulla fuori del mio pensiero; perché esso diviene mio pensiero per il fatto ch'io lo penso, e cade sotto le leggi inevitabili di questo stesso pensiero.

L. S. Mediante questo pensiero sorge per te un rapporto tra il tuo stato, che tu senti, e lo spazio che intuisci; tu pensi di trovare nell'ultimo la causa del primo. O non è così?

Io È così. Tu hai provato chiaramente che io produco questo rapporto nella mia coscienza solo mediante il mio pensiero, e che questo rapporto non viene né *sentito* né *intuito*. Di un rapporto fuori della mia coscienza, però, io non posso parlare, un rapporto siffatto non lo posso rappresentare in alcun modo; perché appunto, mentre io ne parlo, io ne vengo a conoscenza, e, poiché questa coscienza può essere solo un pensare, io lo penso pure, ed è proprio lo stesso rapporto che si presenta nella mia comune naturale coscienza e nessun altro. A proposito di questa coscienza, non ne son venuto fuori neanche d'un filo; proprio allo stesso modo in cui non posso saltar via oltre me stesso. Tutti i tentativi di pensare un siffatto rapporto in sé, una cosa in sé, che sta in un rapporto in sé, con l'Io in sé, dimostrano solo una ignoranza del nostro proprio pensare, una strana dimenticanza che noi non possiamo avere alcun pensiero senza appunto pensarlo. Quella cosa in sé è un pensiero, che deve essere un pensiero imponente, e che tuttavia nessuno ha pensato.

L. S. Da te non devo temere dunque alcuna obiezione se espongo decisamente il principio che la *coscienza di una cosa fuori di noi non è assolutamente niente altro che il prodotto della nostra facoltà rap-*

presentativa, e che noi della cosa non sappiamo niente altro se non quello che appunto produciamo — che è un sapere e un porre colla nostra coscienza — per il fatto che noi abbiamo in generale una coscienza e una coscienza determinata in un certo modo e che sta sotto certe leggi?

Io Non posso obiettare nulla; è così.

L. S. Non hai nessuna obiezione da fare se esprimiamo in forma più audace il medesimo principio: che noi, cioè, in ciò che chiamiamo conoscenza e osservazione delle cose, conosciamo e osserviamo sempre soltanto noi stessi e che in ogni nostra conoscenza, assolutamente, non conosciamo se non noi stessi e le nostre determinazioni?

Io dico: anche a questo non potrai obiettare nulla, perché se *ciò ch'è fuori di noi in generale* sorge per noi solo mediante la nostra coscienza, senza dubbio anche il *particolare e il molteplice* di questo mondo esterno non può sorgere in alcun altro modo; e se il rapporto di questo fuori di noi *con noi stessi* è solo un rapporto nel nostro pensiero, anche il rapporto delle *cose molteplici tra loro stesse* non può essere, senza dubbio, alcun altro. Io potrei dimostrare l'esistenza di leggi secondo le quali sorge per te una molteplicità di oggetti, i quali pure si collegano tra loro, e si determinano reciprocamente con ferrea necessità, e in questo modo foggiare un sistema del mondo, come tu lo hai descritto a te stesso molto bene — io potrei dimostrarti l'esistenza di queste leggi colla stessa chiarezza colla quale ti ho dimostrato adesso il sorgere di un oggetto in generale e del suo rapporto con te stesso; e mi risparmio questa fatica solo perché trovo che anche senza questo mi devi concedere il risultato, del quale solo mi preoccupo.

Io Comprendo tutto, e devo concederti tutto.

L. S. E adesso che sai questo, o mortale, sii libero

e sollevato per sempre dalla paura che ti opprimeva e tormentava. Non tremerai più innanzi a una necessità che esiste solo nel tuo pensiero; non tremerai più di venir schiacciato da cose che sono i tuoi prodotti, di dover porre in un'unica classe te il pensante col pensato che proviene da te stesso. Fin che tu potevi credere che un siffatto sistema delle cose, come l'hai descritto, esistesse realmente fuori di te, indipendentemente da te, e che tu stesso potessi essere un anello nella catena di questo sistema, la tua paura era fondata. Ora dopo che hai compreso che tutto ciò esiste solo in te stesso e attraverso te stesso, senza dubbio non avrai più timore di quello che hai riconosciuto come una tua creazione.

Da questa paura soltanto io volevo liberarti. Ora tu ne sei liberato e io ti lascio a te stesso.

Io Fermati, spirito ingannatore. È tutta qui la saggezza di cui mi hai destato la speranza, e meni vanto che così mi liberi? — Tu mi liberi è vero; tu mi dichiari sciolto da ogni dipendenza, perché cangi me stesso in nulla, e insieme cangi nel nulla tutto quello intorno a me da cui io potrei dipendere. Togli la necessità col togliere e coll'estirpare del tutto ogni essere.

L. S. Sarebbe così grande il pericolo?

Io Ancora t'arrischi a dileggiare? — Dopo il tuo sistema?

L. S. Il mio sistema? Ciò su cui ci siam trovati d'accordo l'abbiam prodotto insieme, in comune; a questo abbiamo lavorato tutti e due, e tu hai compreso tutto altrettanto bene come me; però fino a questo momento sei ben lontano dall'indovinare quella ch'è la mia vera e completa maniera di pensare.

Io Chiama i tuoi pensieri come vuoi; in breve, dopo tutto ciò che s'è detto, non rimane assolutamente nient'altro che rappresentazioni, determina-

zioni di una coscienza come mera coscienza. La rappresentazione però è per me solo immagine, solo ombra di una realtà; in se stessa non mi può bastare, e per se stessa non ha il minimo valore. Potrei consentire che questo mondo corporeo fuori di me si cangi per me in pura rappresentazione, e si sciolga in ombra; non ci tengo molto; ma, dopo tutto ciò che s'è detto, dileguo io stesso non meno di lui; mi trasformo io stesso in un mero rappresentare senza significato e senza scopo. Oppure dimmi, sta diversamente la cosa?

L. S. Io non ti dico nulla in mio nome. Indaga tu stesso, aiutati.

Io Mi trovo innanzi a me come corpo nello spazio, con organi di senso e d'azione, come forza fisica, determinabile mediante un volere. Di tutto questo dirai, ciò che prima dicevi in generale degli oggetti fuori di me soggetto pensante, che è un prodotto composto col mio percepire, intuire, pensare.

L. S. Senza dubbio lo farò. Ti mostrerò perfino, passo per passo se lo richiedi, le leggi secondo le quali tu divieni nella tua coscienza un corpo organico, con questi sensi, una forza fisica etc. e tu sarai costretto a darmi ragione in tutto.

Io Questo lo prevedo. Come dovetti concedere, che il dolce, il rosso, il duro, e simili non sono se non il mio proprio stato interno e che esso vien trasportato fuori di me nello spazio, solo mediante l'intuizione e il pensiero, e vien considerato come una qualità di una cosa che esiste indipendentemente da me; parimenti dovrò concedere che questo corpo, coi suoi organi, non è se non una trasformazione sensibile di me stesso, che lo penso interiormente, in qualcosa di determinato che riempie lo spazio; dovrò concedere, che Io, spirito, pura intelligenza, e Io, questo corpo nel mondo corporeo, siamo in tutto e per tutto una medesima cosa, — soltanto vista da due aspetti, — concepita da due diverse facoltà, la

prima dal puro pensiero, il secondo dall'intuizione esterna.

L. S. Questo sarebbe certamente il risultato se ci mettessimo a fare la ricerca.

Io E quell'essere pensante, spirituale, quell'intelligenza che viene cangiata dall'intuizione in un corpo terreno, cosa può essere per se stessa, secondo questi princìpi, se non un prodotto del mio pensiero, qualcosa di puramente e solamente inventato, perché io devo ormai inventare proprio così, secondo una legge per me incomprensibile che non proviene da nulla e che non approda a nulla.

L. S. È possibile.

Io Perdi il tuo coraggio e ti esprimi a monosillabi. Non è solo possibile; è necessario secondo questi princìpi. A quell'essere rappresentante, pensante, volente, intelligente, o come vuoi chiamarlo, il quale ha la facoltà di rappresentare, di pensare etc., nel quale questa facoltà riposa, o comunque tu voglia esprimere questo pensiero — come ci arrivo io? Divengo immediatamente cosciente di lui stesso? Come potrei? Io divengo immediatamente cosciente solo di un *reale determinato* rappresentare, volere, come di un evento determinato in me, non già di una facoltà che operi tutto ciò, e ancora meno di un essere nel quale questa facoltà debba riposare. Io contemplo immediatamente *questo* determinato pensiero, che ho nel momento presente, e *questo* e *quello* in altri momenti; e questa intuizione intellettuale interna, questa coscienza immediata trova qui la sua fine. Questo pensiero contemplato interiormente, lo penso nuovamente; ma questo stesso, secondo le leggi alle quali soggiace il mio pensiero, è qualcosa di dimezzato, di incompleto per il mio pensiero; proprio come prima il pensiero del mio mero stato nella sensazione, era solo un mezzo pensiero. Come io, prima, senza avvertirmene, aggiungevo nel pensiero al patire una atti-

vità, così qui aggiungo nel pensiero al *determinato* (il mio pensare o volere reale) un *determinabile* (un pensare o volere possibile infinitamente molteplice): perché io lo *devo* fare, e per lo stesso motivo, senza divenir cosciente della mia aggiunta mentale in quanto tale. Questo pensiero possibile io lo concepisco inoltre come un tutto determinato; anche qui perché devo, dato che io non posso concepire nulla di indeterminato, e così mi avviene di pensare una *facoltà finita*; e anzi, dato che con questo pensiero mi viene rappresentato qualcosa che esiste indipendentemente dal pensiero, mi avviene di pensare un *essere* e una *essenza* che ha questa facoltà.

Come questo essere pensante produce se stesso solo attraverso il suo proprio pensiero, può essere reso, tuttavia, ancora più intuitivo, derivandolo da princìpi più elevati. — Il mio pensiero è senz'altro genetico: — presuppone una *produzione del dato immediato*, e la descrive. L'intuizione fornisce il fatto nudo e nulla di più. Il pensiero chiarisce questo fatto e lo annoda a un altro che non si trova affatto nell'intuizione, ma che è prodotto puramente dal pensiero stesso, *dal quale* esso (questo fatto) *procede*. Così qui. Io sono cosciente di un determinato pensare; fin qui e non oltre la coscienza intuitiva. Io penso questo pensare determinato; questo significa, io lo lascio risultare da una indeterminatezza, pur tuttavia determinabile. — Così io procedo con quel determinato, che si presenta nella coscienza immediata, e ne derivano per me di conseguenza tutte queste serie di facoltà e di esseri che possiedono queste facoltà, che io accetto.

L. S. Tu sei quindi, anche riguardo a te stesso, soltanto cosciente, che tu avverti questo o quel determinato stato, che intuisci in questo determinato modo, che pensi in questo determinato modo?

Io Che Io avverta, Io intuisca, Io pensi? — e produca come causa reale il percepire, l'intuire, il

pensare? — Affatto. I tuoi princìpi neppur questo mi concedono.

L. S. Anche questo può essere!

Io È necessario, osserva tu stesso infatti: tutto ciò ch'io conosco è la mia coscienza stessa. Ogni coscienza è o immediata o mediata. La prima è autocoscienza, la seconda, coscienza di ciò che non sono io stesso. Ciò che io chiamo Io non è altro quindi che una certa modificazione della coscienza, la qual modificazione si chiama Io, appunto perch'essa è una coscienza immediata che ritorna in sé e non è diretta verso l'esterno. — Poiché ogni coscienza è possibile solo a condizione che vi sia la coscienza immediata, si capisce così, che la coscienza Io accompagni tutte le mie rappresentazioni, si trovi necessariamente in esse, anche se non viene sempre da me chiaramente avvertita, ed io, in ogni momento della mia coscienza, dico: Io, Io, Io, e sempre Io. — Io infatti, e *non la cosa pensata determinata in questo momento fuori di me*. — In questo modo l'io svanirebbe per me in ogni momento e di nuovo rinascerebbe: a ogni nuova rappresentazione sorgerebbe un nuovo Io; e l'Io non significherebbe mai qualcosa di diverso da una *Non-Cosa*.

Questa autocoscienza dispersa viene ora, mediante il pensiero, mediante il solo pensiero, io dico, raccolta nell'unità della facoltà di rappresentare, che abbiamo immaginato. Tutte le rappresentazioni che sono accompagnate dalla coscienza immediata del mio rappresentare, in seguito a questa invenzione, devono procedere da una medesima facoltà che riposa in un medesimo essere; e così sorge appunto per me il pensiero dell'identità e della personalità del mio Io e di una forza effettiva e reale di questa persona; necessariamente una mera invenzione, poiché quella facoltà e quell'essere stesso son solo inventati.

L. S. Ragioni esattamente.

Io E tu ci provi gusto? — Io posso quindi ben

dire: *vien pensato* — eppure io posso a mala pena dire anche questo — dunque, più prudentemente dirò: *appare il pensiero*: posso dire che avverto, intuisco, penso; niente affatto però: *io avverto, intuisco, penso*. Solo la prima cosa è un fatto; la seconda è aggiunta, inventata.

L. S. Ti esprimi bene!

Io In nessun luogo vi è qualcosa di duraturo, né fuori di me, né in me, ma soltanto un cangiamento incessante. In nessun luogo so dell'esistenza di un essere e neppure del mio proprio. Non vi è alcun essere. — *Io stesso* non so in generale nulla e non sono nulla. Esistono le *immagini*: esse sono l'unica cosa che esiste, ed esse sanno di sé, al modo delle immagini: — immagini che trapassano, senza che vi sia qualcosa dinnanzi a cui trapassano; che stanno insieme in virtù di immagini, senza che vi sia in esse qualcosa di riprodotto, senza significato e scopo. Io stesso sono una di queste immagini; anzi io stesso non lo sono, ma sono soltanto una immagine confusa delle immagini. — Ogni realtà si cangia in un miracoloso sogno, senza una vita della quale si sogni, e senza uno spirito che sogni; in un sogno il quale ha il suo principio di unità in un sogno di se stesso. L'*intuire* è il sogno: il pensare — la sorgente di ogni essere e di ogni realtà ch'io mi immagino, del *mio* essere, della mia forza, dei miei scopi, — è il sogno di quel sogno.

L. S. Hai capito tutto molto bene. Serviti sempre delle espressioni e delle locuzioni più taglienti, per rendere odioso questo risultato, nel caso che tu ti debba sottomettere ad esso. E questo lo devi fare. Hai capito chiaramente che non può esser diversamente. Oppure — vorresti tu forse riprenderti la tua confessione, e giustificare con motivi il tuo riprendertela?

Io Affatto. Ho compreso e comprendo chiaramente che è così; solo non posso *crederlo*.

L. S. Tu lo comprendi; e solo non riesci a crederlo? Questo è ben diverso.

Io Tu sei uno spirito malvagio; la tua conoscenza stessa è malvagità e proviene da malvagità, e io non posso ringraziarti di avermi condotto per questa strada.

L. S. Hai la vista corta! I tuoi pari chiaman malvagità se si ha il coraggio di vedere, quello che è, e si vede lontano, quanto loro; e poi ancora più in là. — Ti ho lasciato a tuo piacimento trarre i risultati della nostra indagine, analizzarli, esporli con espressioni odiose. Credi forse che questi risultati li conoscessi meno di te e che non comprendessi altrettanto bene, come con quei princìpi ogni realtà si annullasse completamente e si mutasse in un sogno? Mi hai ritenuto un cieco adoratore e panegirista di questo sistema, quasi fosse il sistema perfetto dello spirito umano?

Tu volevi sapere, e ti eri incamminato per questo in una strada assai falsa; tu cercavi il sapere là dove nessun sapere giunge e ti eri già persuaso di comprendere qualcosa che urta contro l'essenza interna di ogni conoscenza. Io ti trovai in questo stato. Io ti volli liberare dal tuo falso sapere; non pretendevo affatto di insegnarti il vero.

Tu volevi sapere del tuo sapere. Ti meravigli che su questa strada non hai trovato nient'altro se non quello di cui volevi sapere, il tuo sapere stesso; e volevi che fosse diversamente? Quello che nasce mediante il sapere e dal sapere è soltanto un sapere. Ogni sapere però è soltanto copia, e in esso si richiede sempre qualcosa che corrisponda all'immagine. Questa esigenza non può venir soddisfatta da alcun sapere, e un sistema del sapere è necessariamente un sistema di pure immagini senza alcuna realtà, significato e scopo. Hai aspettato qualcosa di diverso? Vuoi tu mutare l'essenza interiore del tuo spirito e pretendi che il tuo sapere sia più che un sapere?

Quella realtà, che tu credevi già di aver scorto,

un mondo sensibile che esiste indipendentemente da te, di cui temevi di divenir schiavo, è scomparso per te: questo mondo sensibile tutto, infatti, sorge solo mediante il sapere; ed è esso stesso il nostro sapere; ma il sapere non è la realtà, proprio perché è sapere. Tu hai capito l'errore e non puoi mai più abbandonarti ad esso senza rinnegare la tua comprensione migliore. E questo è l'unico merito che io vanto nel sistema che abbiamo, testé, trovato insieme; esso distrugge e annienta l'errore. Esso non può dare la verità; poiché è in sé assolutamente vuoto. Ora tu cerchi pur sempre qualcosa di reale che esista al di là della mera immagine — a buon diritto come io so bene — e cerchi una realtà diversa da quella or ora annientata, come io del pari so. Ma ti affaticheresti invano se la volessi creare mediante il tuo sapere o dal tuo sapere e se la volessi abbracciare colla tua conoscenza. Se non possiedi un altro organo per afferrarla, non la troverai mai.

Ma tu possiedi un organo simile. Dagli vita e riscaldalo; e tu giungerai alla più perfetta quiete. Io ti lascio solo con te stesso.

Libro terzo

FEDE

Il tuo discorso mi ha sopraffatto o terribile Spirito. Però tu mi rinvii a me stesso. E che cosa sarei poi anch'io, se qualche cosa fuori di me potesse sconfiggermi irrevocabilmente? Seguirò, certamente il tuo consiglio.

Che cerchi dunque, mio afflitto cuore? Cosa dunque ti indigna contro un sistema al quale il mio intelletto non può muovere la più piccola obiezione?

È questo: Io esigo qualcosa che sia al di là della mera rappresentazione, che esista, sia esistito ed esisterà, anche se non ci fosse la rappresentazione: verso cui la rappresentazione si limiti a essere attratta senza produrlo, e senza cambiare in esso la minima cosa. Una mera rappresentazione io la considero un'immagine illusoria; le mie rappresentazioni devono significare qualcosa, e se a tutto il mio sapere non corrisponde nulla fuori del sapere, io mi sento ingannato circa il valore di tutta la mia vita. — Che ovunque non esiste nulla oltre la mia rappresentazione, — è un pensiero ridicolo e folle per il buon senso, che nessun uomo potrebbe affermare con tutta serietà e che non ha bisogno di alcuna confutazione. È un pensiero opprimente e annientatore per il giudizio maturo che conosce di quella esigenza i motivi profondi e non confutabili con dei semplici ragionamenti.

E quale è dunque questa realtà fuori della rappresentazione, questa realtà che io abbraccio colla mia

esistere per sapere – sapere per agire

più ardente nostalgia? Quale la forza con cui mi si impone? Quale è il nucleo nella mia anima al quale si attacca e si salda — estirpabile solo insieme ad essa stessa?

La tua missione non è mero sapere ma *agire* secondo il tuo sapere; così risuona alto nel più profondo della mia anima, non appena io mi raccolgo soltanto un attimo e osservo me stesso. Tu non esisti per contemplare e osservare oziosamente te stesso o per meditare malinconicamente le tue sacrosante sensazioni — no, tu esisti per agire; il tuo agire e soltanto il tuo agire determina il tuo valore.

Questa voce mi trae fuori dalla rappresentazione, dal mero sapere, verso qualcosa che si trova fuori di esso ed è ad esso completamente opposto: qualcosa che è di più e più elevato perché contiene in sé ogni sapere e lo scopo finale del sapere stesso. Se io agirò, saprò senza dubbio che agisco e come agisco; questo sapere però non sarà l'agire stesso, ma si limiterà soltanto a contemplarlo. — Questa voce mi annuncia dunque appunto quello che cercavo; qualcosa che si trova fuori del sapere ed è, quanto al suo essere, completamente indipendente da lui.

È così, lo so immediatamente. Ma oramai mi sono ingolfato nella speculazione; i dubbi che essa ha destato in me, continueranno in segreto e mi inquieteranno. Dopo che mi son messo in questa situazione, non posso sentirmi completamente contento se non ho giustificato tutto ciò che ammetto dinnanzi al tribunale della speculazione. Devo quindi domandarmi: come succede ciò? Donde proviene questa voce nel mio interno che mi spinge a uscir fuori dalla rappresentazione?

Vi è in me un impulso a una assoluta e indipendente spontaneità. Niente mi è più insopportabile che esistere soltanto in virtù di un altro, per un altro e mediante un altro; io voglio essere e divenire qualcosa per me stesso e attraverso me stesso. Questo impulso lo sento già nell'atto di percepire me stesso;

Come liberarsi dalle necessità di un Ente supremo

esso è indissolubilmente unito con la coscienza di me stesso.

Mi rendo chiaro, mediante il pensiero, questo sentimento, e metto, mediante il concetto, gli occhi, per così dire, all'impulso che per sé è cieco. Seguendo questo impulso, devo agire come un essere completamente indipendente; così comprendo ed esprimo quell'impulso. *Io* devo essere indipendente. — Chi sono Io? Soggetto e oggetto uniti, ciò che ovunque ha coscienza e ciò di cui si ha coscienza, intuente e intuito, pensante e pensato nello stesso tempo. Come entrambe le cose, io devo essere mediante me stesso quello che sono, mediante le mie sole forze creare i concetti, solo mediante me stesso produrre uno stato che esiste fuori del concetto. Ma come è possibile quest'ultima cosa? Io non posso ricollegare nessun essere semplicemente al nulla: dal nulla non proviene mai nulla; il mio pensiero obiettivo ha necessariamente una funzione mediatrice. Un essere però, che viene *ricollegato* a un altro essere, appunto per questo viene *fondato* mediante questo altro essere e non è un essere originario e che inizi la serie, bensì un essere derivato. Devo *ricollegare* ma non posso ricollegare ad un *essere.*

Ora però il fatto ch'io penso e concepisco un concetto di scopo è assolutamente libero, quanto alla sua natura — e produce qualcosa dal nulla. A questo pensare io dovrei ricollegare il mio agire, se esso deve poter venire considerato come libero e procedente semplicemente da me stesso.

Io penso dunque nel modo seguente la mia indipendenza come Io. Io mi attribuisco la facoltà di concepire semplicemente un concetto, perché io lo concepisco, di concepire *questo* concetto, perché questo io concepisco, in seguito agli assoluti e pieni poteri che ho io stesso come intelligenza. Mi ascrivo inoltre la facoltà di produrre questo concetto mediante un reale agire fuori del concetto; mi attribui-

sco una forza reale, efficace, che produce un essere, la quale è completamente diversa dalla mera facoltà dei concetti. Quei concetti, i concetti finalistici, non sono come i concetti conoscitivi, *copie* di un dato, ma piuttosto *modelli* di qualcosa che si deve produrre; la forza reale deve trovarsi fuori di loro ed esistere per sé in quanto tale; essa deve ricevere da essi soltanto la sua destinazione, e la conoscenza deve fare da spettatrice. Presumo realmente d'avere una siffatta indipendenza, in conseguenza di quell'impulso.

Qui, pare, si trova il punto al quale si ricollega la coscienza di ogni realtà; questo punto è costituito dalla efficacia reale del mio concetto e dall'energia reale che io sono costretto ad attribuirmi in conseguenza di quella. Sia quel che sia della realtà del mondo sensibile fuori di me: Io ho e assumo realtà: questa realtà si trova in me ed è connaturata in me stesso.

Io penso questa mia reale energia, ma non la *creo*. A fondamento di questo pensiero sta il sentimento immediato del mio impulso alla spontaneità; il pensiero non fa altro che riprodurre questo sentimento e assumerlo nella sua propria forma, la forma del pensiero. Questo procedimento sembra che possa sostenersi dinanzi al tribunale della speculazione.

Come? Voglio di nuovo coscientemente e a bella posta ingannare me stesso? Questo procedimento non può certo sostenersi dinnanzi a quel severo tribunale.

Io sento in me un impulso e un anelito ad andare oltre; questo sembra esser vero, e l'unica cosa vera che c'è nella cosa. Dato che son Io, colui che sente questo impulso e dato ch'io non posso uscire da me stesso, né coll'intera mia coscienza, né in particolare col mio sentimento, poiché questo — Io stesso, son quell'ultima realtà in cui colgo quell'impulso, così esso mi appare di certo come un impulso fondato in

me stesso, verso una attività fondata in me stesso. Non potrebbe però essere, senza che io me ne accorgessi, l'impulso di una forza estranea, a me invisibile, — e quella indipendenza, in cui credo, esser soltanto una illusione del mio campo visivo limitato a me stesso? Non ho alcun motivo per ammetterlo; ma altrettanto poco ho un motivo per negarlo. Devo confessare a me stesso che di ciò io non so né posso sapere proprio nulla. Sento io poi quella reale energia che io — cosa abbastanza strana — mi attribuisco senza conoscerla affatto? Per nulla; essa esiste secondo la ben nota legge del pensiero, per cui hanno origine tutte le facoltà e tutte le forze: il *determinabile*, che è una nostra invenzione, si aggiunge al *determinato*, che risulta da una azione reale, parimenti inventata.

Quel rinviare dal mero concetto a una sua presunta realizzazione, è forse qualcosa di diverso dal procedimento solito e ben conosciuto di ogni pensiero obiettivo, che non vuole essere un mero pensiero ma significare ancora qualcosa fuori del pensiero? Per quale disonestà questo procedimento deve valere più qui che altrove; — deve essere più significativo, se al pensiero d'un pensare, si aggiunge ancora una realtà di questo pensare, che non quando al pensiero di questo tavolo, si aggiunge ancora un tavolo reale? — « Il concetto di fine, una determinazione particolare degli eventi in me, appare in duplice modo, in parte come un che di soggettivo, un pensare, in parte come un che di oggettivo, un agire », — quali argomenti razionali potrei produrre contro questa spiegazione che, senza dubbio, non mancherebbe neppure di una deduzione genetica?

Quell'impulso io lo sento, dico: questo lo dico poi proprio io stesso, e lo penso, mentre lo dico? Sento anche realmente, o penso soltanto di sentire; non mi è forse, tutto ciò ch'io chiamo sentimento,

posto dinnanzi dal mio pensiero obiettivante e non è forse esso il primo vero punto di passaggio d'ogni obiettivare? E penso io poi realmente o penso soltanto di pensare? E penso io realmente di pensare, o penso io forse soltanto un pensare del pensare? Cosa può impedire alla speculazione di fare queste domande e di continuare a farle all'infinito? Cosa posso rispondere a lei e dov'è un punto nel quale io possa porre un termine alle sue domande? — Io so certamente, e devo confessarlo alla speculazione, che si può sempre riflettere di nuovo su ogni determinazione della coscienza, e si può produrre una nuova coscienza della prima coscienza; so che a questo modo si sposta sempre di un gradino più alto la coscienza immediata e si rende la prima oscura e dubbia; e che questa scala non ha un ultimo gradino. Io so che ogni scepsi si fonda su questo procedimento, so, che quel sistema che mi ha così violentemente scosso, si fonda sull'esecuzione e sulla coscienza chiara di questo procedimento.

Io so che, — se con questo sistema non mi limito a fare un gioco che confonde gli altri, ma realmente procedo in modo a lui conforme, — io devo rifiutare obbedienza a quella voce nel mio interno. Non posso voler agire, perché, secondo quel sistema, non posso sapere se io posso agire; non posso mai credere di agire realmente; quello che mi appare come mia azione, deve sembrarmi del tutto insignificante e come un'immagine puramente illusoria. Ogni serietà e ogni interesse viene letteralmente estirpato dalla mia vita, ed essa si cangia, proprio come il mio pensiero, in un puro giuoco, che non proviene da nulla e non sfocia in nulla.

Devo rifiutare obbedienza a quella voce interiore? Non lo voglio fare. Voglio darmi volontariamente quella destinazione che l'impulso mi ripromette; e in questa decisione voglio, ad un tempo, cogliere il pen-

è la decisione di volontà che dà validità al sapere

siero della sua realtà e veracità e della realtà di tutto ciò che esso presuppone. Voglio tenermi al punto di vista del pensiero naturale, nel quale mi mette questo impulso, e liberarmi di tutto quel sofisticare e almanaccare, i quali potrebbero solo rendermi dubbiosa la sua veracità.

Ti comprendo ora, Spirito sublime. Ho trovato l'organo col quale afferro questa realtà e con questa insieme, probabilmente, ogni altra realtà. Quest'organo non è il sapere; nessun sapere può fondare e provare se stesso; ogni sapere presuppone qualcosa di ancora più elevato come sua causa, e questo risalire non ha termine. È la fede; questo volontario acquetarsi nella concezione che ci si presenta naturalmente, perché noi solo in questa concezione possiamo adempiere la nostra missione; è essa che dà al sapere la sua approvazione ed eleva a certezza e convinzione ciò che senza di lei sarebbe forse pura illusione. Non è affatto un sapere ma una decisione della volontà di dar validità al sapere.

Così io mi tengo, per sempre, ben fermo a questa espressione, che non è una pura distinzione verbale, ma una distinzione vera e radicalmente fondata, che ha le conseguenze più importanti per tutti i miei sentimenti. Ogni mia convinzione è soltanto fede e proviene dal sentimento, non dalla ragione. Da quando so questo non mi lascerò trascinare a disputare, perché prevedo, che non se ne può cavar nulla; non mi lascerò trarre in errore da esso, perché la fonte della mia convinzione si trova al di sopra di ogni disputa; non mi farò saltare il ticchio di voler imporre ad altri con ragionamenti questa convinzione e non sarò costernato se una impresa simile non riesce. Ho aderito a questo modo di pensare, in primo luogo per me stesso, non per altri, e voglio giustificarlo solo davanti a me stesso. Chi ha i miei sentimenti, la volontà buona e onesta, condividerà anche la mia convinzione; ma senza quelli questa non si può

ottenere in alcun modo. — Da quando so questo, so anche da che punto deve procedere ogni educazione di me stesso e di altri: dalla volontà e non dalla ragione. Se la prima è stabilmente e onestamente rivolta verso il bene, l'ultima coglierà da se stessa il vero. Se si esercita solo l'ultima, mentre la prima rimane trascurata, non ne nasce se non una abilità di almanaccare e sottilizzare nel vuoto. — Io sono in grado, dopo che so questo, di abbattere ogni falso sapere che volesse ergersi contro la mia fede. So che quella presunta verità che viene ricavata dal solo pensare e non si fonda sulla fede, è certo falsa e artificiosa, perché il sapere puro e nudo, spinto fino in fondo, conduce soltanto alla conoscenza che non possiamo saper nulla; so che questo falso sapere non trova mai nient'altro se non ciò che ha posto colla fede nelle sue premesse, dalla quale fede poi trae forse ancora delle false conclusioni. — Io possiedo, da quando so questo, la pietra di paragone d'ogni verità; ciò che contraddice alla coscienza, e alla possibilità e alla decisione di obbedirle, è sicuramente falso e non è possibile convincermi che sia vero: anche se io non riuscissi a scoprire i paralogismi mediante i quali vi si è pervenuti.

Non diversamente avviene con tutti gli uomini che abbian scorto la luce del mondo. Anche senza rendersene coscienti, essi colgono qualunque realtà che esista per loro, solamente con la fede; e questa fede si impone loro subito dal momento che incominciano a esistere, ed è innata per così dire in tutti. Come potrebbe d'altronde esser diversamente? C'è forse nel mero sapere, nel mero contemplare e pensare, una causa di ritenere le nostre rappresentazioni qualcosa di più che mere immagini che si impongono, sia pure con necessità? Perché le riteniamo tutti qualcosa di più, e poniamo a loro fondamento qualcosa che esiste indipendentemente da ogni rappresentazione? Se tutti abbiamo la capacità e l'impulso ad andare oltre la nostra prima naturale concezione, perché se ne allontanano così pochi e perché si difendono, persino con una specie di irritazione, se si cerca di spingerli a quel passo? Cosa li trattiene irretiti in quella prima naturale concezione? Non sono motivi razionali, perché non ve n'è alcuno di questo genere; è un *interesse* per una realtà ch'essi vogliono produrre; dei buoni, per produrla semplicemente, dei volgari e sensuali, per goderla. Da questo interesse non può prescindere nessuno che viva su questa terra, e altrettanto poco dalla fede che questo stesso interesse porta con sé. Veniamo tutti generati nella fede; chi è cieco segue ciecamente l'impulso segreto e irresistibile; chi vede, segue da veggente; e crede, perché vuol credere.

Che unità e che intima compiutezza nella natura umana, che dignità! Il nostro pensiero non è fondato in se stesso, indipendentemente dai nostri impulsi e dalle nostre inclinazioni; l'uomo non consta di due pezzi che procedono l'uno accanto all'altro, egli costituisce assolutamente una unità. Il nostro pensiero tutto quanto è fondato nel nostro stesso istinto; e quali sono le inclinazioni del singolo, tale è anche la sua conoscenza. Questo impulso ci impone un determinato modo di pensare, solo fin tanto che non scorgiamo la costrizione: ma la costrizione sparisce, non appena vien veduta; e ora non è più l'impulso per virtù sua, ma siamo noi stessi che foggiamo il nostro modo di pensare secondo l'impulso.

Ma io devo aprire gli occhi; devo conoscere a fondo me stesso; devo scorgere quella costrizione; questa è la mia missione. Devo quindi, e lo farò necessariamente, con quel presupposto foggiarmi il mio modo di pensare. Io son qui assolutamente autonomo, completo e pronto per virtù di me stesso. La fonte originaria di ogni mio rimanente pensiero e della mia vita, quella da cui fluisce tutto ciò che in me e per me e mediante me può essere, lo spirito più intimo

del mio spirito, non è uno spirito estraneo, ma è prodotto semplicemente mediante me stesso, nel senso più proprio. Io sono in tutto una mia creazione. Avrei potuto seguire ciecamente la spinta della mia natura spirituale. Non volevo esser natura, bensì opera mia propria; e lo sono diventato per il fatto che lo volevo. Con illimitata sottigliezza avrei potuto render dubbiosa e oscurare quella che è la concezione naturale del mio spirito. Io mi ci sono abbandonato con libertà, perché mi ci volevo abbandonare. Il modo di pensare ch'io ho, l'ho scelto con deliberato proposito e riflessione tra altri possibili modi di pensare, perché lo ritengo l'unico adatto alla mia dignità e alla mia missione. Con libertà e coscienza ho ricondotto me stesso a quel punto di vista, al quale anche la mia natura mi aveva abbandonato. Accetto ciò che anche essa dichiara; ma non lo accetto perché devo, ma lo credo perché lo voglio.

La sublime missione del mio intelletto mi riempie di profondo rispetto. Esso non è più quel vuoto e scherzoso modellatore di nulla e per nulla: esso mi è dato per un grande scopo. La sua formazione per questo scopo è affidata a me; essa è nelle mie mani e verrà promossa dalle mie mani. — Essa è nelle mie mani. Lo so immediatamente, e la mia fede riposa in questa affermazione della mia coscienza, senza altro sottilizzare; — io so che non son costretto a lasciar svolazzare attorno i miei pensieri ciecamente e senza scopo; posso invece destare spontaneamente la mia attenzione e dirigerla, distrarla da questo oggetto e puntarla su di un altro; so che dipende solo da me non desistere dalla ricerca di questo oggetto, fin che non l'ho completamente penetrato, e fin che la più completa convinzione non mi si irraggia da esso; so che non è una cieca necessità a impormi un determinato sistema di pensiero, né un vuoto caso, che gioca col mio pensiero, ma che sono Io colui che

pensa e che io posso meditare su ciò che voglio. Appunto ora, colla riflessione, ho trovato qualcosa di più ancora; ho trovato che solo io stesso mediante me stesso produco l'intero mio modo di pensare e la concezione determinata che io in generale ho della verità; poiché dipende da me privarmi con sofisticheria d'ogni senso della verità, oppure abbandonarmi ad essa con fiduciosa obbedienza. Il mio intero modo di pensare e l'educazione che riceve il mio intelletto, così come gli oggetti ai quali lo dirigo, dipendono completamente da me. Avere una concezione giusta è un merito; pervertire la mia facoltà conoscitiva, non aver pensieri, ottenebramento, errore e incredulità sono una colpa.

C'è solo un punto sul quale io devo dirigere incessantemente ogni mia riflessione: quello ch'io devo fare, e come io devo eseguire nel modo più adatto questo compito prescrittomi. Il mio pensiero deve riferirsi costantemente al mio agire, e deve lasciarsi considerare come un mezzo, sia pure lontano, per questo scopo; altrimenti esso è un gioco vuoto e senza scopo, un perder forza e tempo, un pervertire una nobile facoltà che mi è data per tutt'altro compito.

Io posso sperare, posso ripromettermi sicuramente di esercitare una tale riflessione con successo. La natura, nella quale io debbo agire, non è un essere estraneo, che esista senza riguardo a me, nel quale io non possa mai penetrare. Essa è formata dalle leggi del mio pensiero e deve ben coincidere con esse; essa deve ben essermi, ovunque, completamente trasparente e conoscibile, e penetrabile fin nel suo interno. Essa non esprime ovunque se non rapporti e relazioni di me stesso con me stesso, e colla stessa certezza colla quale io posso sperare di conoscere me stesso, io posso ripromettermi di indagarla. Basta che io ricerchi ciò che devo cercare, troverò; basta ch'io chieda ciò che debbo chiedere, riceverò la risposta.

I.

Quella voce nel mio interno, alla quale io credo, e in virtù della quale io credo tutto il resto a cui credo, non mi ordina in generale soltanto di agire. Questo è impossibile; tutti quei princìpi generali vengono foggiati soltanto mediante la mia spontanea attenzione e riflessione su parecchi fatti, non esprimono però mai essi stessi un fatto. Questa voce della mia coscienza, proprio lei in ogni circostanza particolare della mia esistenza, mi ordina con precisione quello che io devo fare in questa circostanza, e ciò che in essa devo evitare; essa mi accompagna, pur ch'io l'ascolti attentamente, in tutti gli eventi della mia vita, e non mi risparmia mai il suo insegnamento[1] quando devo agire. Essa mi convince immediatamente e strappa irresistibilmente la mia approvazione; mi è impossibile lottare con lei.

Ascoltarla, ubbidirle onestamente, senza pregiudizi, senza paura e sofisticherie, questa è la mia unica missione, questo è lo scopo totale della mia esistenza. — La mia vita cessa di essere un giuoco vuoto senza verità e significato. Deve accadere qualcosa, perché deve accadere: quello appunto che la coscienza richiede proprio da me, da me che sono in questa

[1] Scelgo la variante *Belehrung* suggerita dal Medicus. Mi sembra infatti che dia un senso assai più preciso e consono a quanto precede che non la lezione *Belohnung*. La voce della coscienza, guida, ammaestra, più che lodare! (*N.d.T.*)

situazione; perché accada, perciò, soltanto perciò io esisto; ho l'intelletto per conoscerlo e ho la forza per eseguirlo.

Solo mediante questo comando della coscienza viene verità e realtà nelle mie rappresentazioni. Non posso rifiutare ad esse attenzione e obbedienza, senza rinunciare alla mia missione.

Non posso quindi negar fede alla realtà ch'esse portano con sé senza negare parimenti la mia missione. Che io debba ubbidire a quella voce è semplicemente vero, senza ulteriore esame e motivazione, è la prima verità e il fondamento di tutte le altre verità e certezze; in questo modo di pensare quindi, mi divien vero e certo tutto ciò che vien presupposto come vero e certo mediante la possibilità di una simile obbedienza.

Mi stanno innanzi dei fenomeni nello spazio, ai quali io trasferisco il concetto che ho di me stesso: io li penso come esseri simili a me. Una speculazione approfondita mi ha insegnato, o mi insegnerà, che quei presunti esseri razionali fuori di me non sono altro che prodotti del mio rappresentare; che io son costretto, secondo leggi del mio pensiero che dobbiamo mostrare, a esporre il concetto di me stesso fuori di me stesso, e che, secondo le medesime leggi, questo concetto può venir trasferito solo a certe determinate intuizioni. Ma questa voce della mia coscienza mi avverte: qualunque cosa in sé e per sé questi esseri siano, tu devi trattarli come esseri che sussistono per sé, liberi, autonomi, completamente indipendenti da te. Presupponi come cosa nota ch'essi possono porsi degli scopi in modo del tutto indipendente da te e solo in virtù di se stessi; non disturbare l'esecuzione di questi scopi, ma agevolali piuttosto secondo ogni tua facoltà. Onora la loro libertà; considera con amore i loro scopi, quasi fossero scopi tuoi. — Così io devo agire; tutto il mio pensiero

deve esser diretto a questo agire — e sarà e *deve* necessariamente esser rivolto a questo agire, se io ho realmente preso la decisione di obbedire alla voce della mia coscienza. Io considererò quindi quegli esseri sempre come esseri per sé stanti, che esistono indipendentemente da me, che concepiscono ed eseguono scopi; da questo punto di vista non potrò considerarli diversamente, e quella speculazione sparirà ai miei occhi come un vuoto sogno. — Io li *penso* come esseri simili a me, dicevo or ora; ma, più rigorosamente, non è il pensiero ciò mediante cui essi in primo luogo mi vengono presentati come tali. È la voce della coscienza, il comando: limita qui la tua libertà, presumi ed onora qui scopi estranei — questo è ciò che vien tradotto nel seguente pensiero: qui esiste certamente e veracemente e per se stante un essere simile a me. Per considerarli diversamente devo — nella vita — negare la voce della mia coscienza, — nella speculazione — prescindere da essa.

Mi stanno innanzi altri fenomeni, che io non ritengo esseri simili a me ma cose senza ragione. Non è affatto difficile per la speculazione provare come la rappresentazione di simili cose si svolga unicamente dalla mia facoltà rappresentativa e dai suoi necessari modi di agire. Ma io abbraccio queste medesime cose anche mediante il bisogno, la brama, il godimento. Qualcosa mi diventa cibo e bevanda, non mediante concetti, ma per la fame, la sete e la sazietà. Io sono costretto a credere alla realtà di ciò che minaccia la mia esistenza sensibile o soltanto è in grado di conservarla. La mia coscienza si aggiunge in quanto nello stesso tempo consacra e limita questo impulso naturale. Tu devi conservare, esercitare, rafforzare te stesso e la tua forza sensibile, perché nel piano della ragione si fa assegnamento su questa forza. Però tu puoi conservarla soltanto mediante un uso conforme allo scopo e adatto alle leggi interne di queste cose. E fuori di te vi sono ancora parecchi tuoi simili, sulla cui forza si fa assegnamento, come

sulla tua, e la cui forza può essere conservata soltanto nello stesso modo in cui si conserva la tua. Accorda ad essi, per la loro parte, lo stesso uso che è ordinato a te per la tua. Onora ciò che spetta loro, come loro proprietà; tratta ciò che spetta a te, opportunamente, come tuo. — Così devo agire; devo pensare conformemente a questo sapere. Io sarò quindi costretto a considerare queste cose come sottoposte alle loro leggi naturali, che esistono indipendentemente da me, sebbene siano conoscibili attraverso me; devo quindi attribuire loro, di certo, una esistenza indipendente da me. Io son costretto a credere a simili leggi; è per me un compito ricercarle, e svanisce quella vuota speculazione, come la nebbia non appena compare il caldo sole.

In breve, non esiste affatto per me un puro e semplice essere, che non mi riguardi e che io contempli solo per il gusto di contemplarlo; quello che in generale esiste per me, esiste solo mediante la sua relazione con me. Ma ovunque è possibile solo una relazione con me, e tutte le altre sono soltanto sottospeci di questa: la mia missione di agire moralmente. Il mio mondo è oggetto e sfera dei miei doveri, e assolutamente niente altro; un altro mondo, o altre qualità del mio mondo non esistono per me; tutte le mie facoltà e tutte le facoltà dell'essere finito non bastano a concepire un altro mondo. Tutto quello che esiste per me m'impone la sua esistenza e la sua realtà solo mediante questa relazione, e io lo comprendo solo mediante questa relazione — e mi manca completamente l'organo per un'altra esistenza.

Alla domanda se in realtà un simile mondo esista così come io me lo rappresento, io non posso rispondere nulla di essenziale, di assolutamente certo se non questo: io ho certamente e veracemente questi determinati doveri che mi si presentano come doveri *verso* tali e *in* tali oggetti; questi determinati doveri che io non posso rappresentarmi e portar a termine diversamente che all'interno di un mondo tale quale

io me lo rappresento. — Perfino per colui che non ha mai pensato alla sua missione morale, se potesse esistere un uomo simile — o per colui, che, se anche in generale avesse pensato ad essa, non avesse il minimo proposito di compirla un bel giorno in un futuro indeterminato, perfino per lui, il suo mondo sensibile e la sua fede nella sua realtà non sorge in alcun altro modo se non dal suo concetto di un mondo morale. Se non l'afferra mediante il pensiero dei suoi *doveri*, pure lo fa certo mediante l'esigenza dei suoi *diritti*. Quello che egli forse non s'aspetta mai da se stesso, pure, per certo, se lo aspetta dagli altri verso sé: — che essi lo trattino con considerazione, riflessione e conformità allo scopo, non come una cosa senza ragione, ma come un essere libero e autonomo; e così egli viene certamente costretto, affinché essi possano adempiere a questa richiesta, a pensare essi pure come riflessivi, liberi e autonomi e indipendenti dalla mera violenza naturale. Anche se nell'uso e nel godimento degli oggetti che lo circondano, non si pone mai altro scopo se non quello di goderli, egli richiede almeno questo godimento come un diritto nel cui possesso gli altri devono lasciarlo indisturbato; e abbraccia quindi con un concetto morale anche il mondo sensibile senza ragione. Nessuno che viva con coscienza può rinunciare alle sue pretese al rispetto per la sua ragionevolezza, indipendenza e conservazione; a queste pretese almeno si congiungono nella sua anima serietà, disdegno del dubbio, e fede in una realtà, se esse non si congiungono al riconoscimento di una legge morale nel suo interno. Prova ad attaccare di fatto, non per mero tentativo come fa la speculazione, colui che nega la sua missione morale e la tua esistenza e l'esistenza di un mondo corporeo; introduci nella vita i suoi princìpi e agisci come se egli o non esistesse del tutto, o fosse un pezzo di materia greggia — egli si dimenticherà ben presto dello scherzo e si arrabbierà seriamente con te; ti rimprovererà seriamente che tu lo tratti a quel modo;

sosterrà che tu non devi né puoi far questo contro di lui: ti concederà quindi coi fatti, che tu certamente puoi agire su di lui, ch'egli esiste, e tu esisti, ed esiste *un medium della tua influenza su lui*, e che *tu* almeno hai dei doveri verso lui.

Ciò che fonda ogni coscienza di una realtà esistente fuori di noi, non è dunque l'influenza di presunte cose fuori di noi, le quali esistono per noi e per le quali noi esistiamo solo in quanto già abbiamo conoscenza di loro; e neppure un vuoto creare ad opera della nostra forza di immaginazione e del nostro pensiero, i cui prodotti apparirebbero realmente come prodotti siffatti, come vuote immagini, — non son questi, ma la fede necessaria nella nostra libertà e forza, nel nostro reale agire e in determinate leggi del nostro agire. Questa coscienza è essa stessa soltanto una fede, poiché si fonda su di una fede; ma è questa una fede che proviene necessariamente da quella coscienza. Noi siamo costretti ad ammettere che in generale agiamo e che dobbiamo agire in un determinato modo; siamo costretti ad ammettere una certa sfera di questo agire: questa sfera è il mondo esistente realmente e di fatto, come noi lo cogliamo; e all'inverso — questo mondo non è assolutamente niente altro che quella sfera e non si estende in alcun modo oltre essa. Da quel bisogno di agire deriva la coscienza del mondo reale, non viceversa dalla coscienza del mondo il bisogno dell'agire; questo è il prius, non quello; quello è l'elemento derivato. Non agiamo, perché conosciamo, ma conosciamo perché siamo destinati ad agire; la ragion pratica è la radice di ogni ragione. Le leggi dell'agire sono *immediatamente* certe per gli esseri razionali: il loro mondo è certo solo *per il fatto che quelle sono certe*. Non possiamo sottrarci alle prime senza che per noi il mondo e con lui noi stessi si sprofondi nell'assoluto nulla; noi ci solleviamo da questo nulla e ci conserviamo oltre questo nulla solo mediante la nostra moralità.

II.

Io devo semplicemente fare qualcosa affinché questo accada, tralasciare di fare qualcosa affinché non accada. — Ma posso io agire, senza aver di mira uno scopo oltre il mio agire; senza rivolgere le mie intenzioni a qualcosa che può e deve esser possibile in virtù del mio agire e solo per esso? Posso volere senza volere qualcosa? Giammai! questo contraddirebbe completamente la natura del mio spirito. A quella *azione* si collega nel mio pensiero, immediatamente e secondo le mere leggi del pensiero, un *essere* che si trova nel futuro, uno stato, verso il quale l'agire sta nel rapporto del causante al causato. Ma questo scopo del mio agire non deve esser posto per sé, quasi per una necessità di natura; e il modo di agire non deve venir determinato dopo questo scopo, in un secondo tempo: io non devo avere uno scopo, per il fatto che ce l'ho, e cercare in un secondo tempo come devo agire per raggiungere questo scopo; la mia azione non deve dipendere dallo scopo; bensì io devo semplicemente agire in un dato modo, perché lo debbo; questa è la prima cosa. Da questo modo d'agire risulta qualcosa, mi dice la voce del mio interno. Questo qualcosa mi diviene necessariamente scopo perché io devo compiere l'azione che costituisce l'unico mezzo necessario per raggiungere lo scopo. Voglio che qualcosa divenga reale, perché devo agire in modo che diventi reale; — così non ho fame perché il cibo sta innanzi a me, ma qualcosa diventa

cibo per me perché ho fame; parimenti non agisco così come agisco, perché qualcosa è uno scopo per me, ma qualcosa mi diviene scopo, perché io devo agire così. Non ho in mente fin da prima il punto verso il quale voglio tirare la mia linea e non lascio che vengan determinati dalla sua posizione e la direzione della linea e l'angolo ch'essa deve fare; ma io tiro la mia linea semplicemente ad angolo retto e così vengon determinati i punti che la mia linea deve incontrare. Non è lo scopo a determinare il contenuto del comando, ma, a rovescio, il contenuto immediatamente dato del comando determina lo scopo.

Io dico: è il comando dell'agire stesso che mi pone, mediante se stesso, uno scopo; ciò stesso in me che mi costringe a pensare che io devo agire così, mi costringe a credere che qualcosa deve provenire da questo agire; esso apre all'occhio del mio spirito la vista di un altro mondo: il quale è certamente un *mondo*, uno *stato*, e non un *agire*, ma un mondo *diverso* e *migliore* di quello che esiste per il mio occhio sensibile; esso fa sì che io desideri questo mondo migliore, che lo abbracci e vi aneli con tutti i miei impulsi, che solo in esso viva e solo in esso mi acquieti. Quel comando mi è, per se stesso, garanzia per il sicuro raggiungimento di questo scopo. Quei sentimenti medesimi coi quali io rivolgo e dirigo a questo comando il mio intero pensiero e la vita intera, e non vedo nulla oltre di esso, recan insieme con sé il convincimento irremovibile che la sua promessa è vera e certa, e tolgono la possibilità anche soltanto di pensare il contrario. Come io vivo ubbidendo, così vivo nello stesso tempo in contemplazione del suo scopo; vivo nel mondo migliore che esso mi promette.

Ma già nella mera osservazione del mondo, come è, a prescindere dal comando, si manifesta nel mio interno il desiderio, l'anelito — no, non un mero

anelito — l'assoluta esigenza di un mondo migliore. Getto uno sguardo ai rapporti attuali degli uomini tra loro stessi e la natura; alla debolezza della loro forza e alla violenza delle loro brame e passioni. Una voce suona irresistibile in me: è impossibile che debba rimanere così; tutto deve, si deve diventar diverso e migliore.

Non posso assolutamente pensare che la situazione presente dell'umanità sia tale da potercisi fermare; non posso assolutamente pensare che questa sia la sua totale e ultima missione. Allora tutto sarebbe sogno e illusione e non varrebbe la pena di vivere e di partecipare a questo gioco che si ripete sempre, non mette capo a nulla e non significa nulla. Solo in quanto io posso considerare questo stato come mezzo per il raggiungimento di uno stato migliore, come punto di passaggio a uno stato più alto e più perfetto, esso acquista un valore per me; io lo posso sopportare, rispettare, e realizzare lietamente in esso ciò ch'è mio, non per questo stato stesso ma nella speranza di un meglio che esso prepara. Il mio animo non può trovar posto nel presente né riposarvi un attimo, vien respinto da esso irresistibilmente; la mia intera vita scorre incessantemente verso il futuro e il meglio.

Mangerei e berrei soltanto per poter aver nuovamente fame e sete e poter mangiare e bere, fino a che mi inghiotta la tomba che si apre sotto ai miei piedi e io stesso venga fuori dalla terra come cibo? Genererei esseri simili a me, perché anch'essi mangino e bevano e muoiano e lascino esseri simili a loro che faranno quelle cose stesse che io già feci? Perché questo circolo incessante che ritorna su se stesso? Perché questo giuoco che ricomincia sempre da capo allo stesso modo, in cui tutto diviene per poter trapassare e trapassa per poter di nuovo divenire, come già fu? Perché questa mostruosità che inghiotte incessantemente se stessa per potersi nuovamente ge-

nerare, e si genera per potersi nuovamente inghiottire?

Mai e poi mai può esser questa la missione del mio essere e di ogni essere. Deve esserci qualcosa, che esiste, perché è divenuto; e ora *rimane*, e non può più divenir nuovamente dopo che è divenuto; e questo qualcosa che rimane, deve generarsi nell'alternarsi di ciò che è transitorio, e continuare a sussistere in esso e venir portato intatto sulle onde del tempo.

Ancora la nostra schiatta conquista a fatica dalla natura che le si oppone il suo mantentimento e la possibilità della sua sussistenza. Ancora la parte più numerosa degli uomini si piega, vita natural durante, sotto un duro lavoro per procurare a sé e alla piccola parte che pensa per essi, il nutrimento; spiriti immortali son costretti a dedicare al suolo che porta il loro nutrimento tutti i loro pensieri e i loro sforzi. Succede ancora spesso che, quando il lavoratore ha terminato il suo lavoro e si ripromette per la sua fatica la continuazione sua e della sua fatica, una tempesta ostile distrugga in un attimo ciò che egli aveva preparato lentamente e con gran cura per anni, e getta nella fame e nella miseria l'uomo diligente e previdente, senza colpa; succede pur sempre abbastanza spesso che inondazioni, venti tempestosi, vulcani, devastino interi paesi, e opere che portano l'impronta di uno spirito razionale, insieme ai loro artefici si confondano nel caos selvaggio della morte e della distruzione. Le malattie gettano ancora in una tomba prematura gli uomini, giovani nel fiore delle loro forze e fanciulli la cui esistenza trapassa senza frutto né seguito; ancora delle epidemie si propagano fra stati fiorenti e lasciano quei pochi che sfuggono ad esse, orfani soli e privati dell'aiuto abituale dei loro compagni, e fan tutto ciò che è in loro potere, per far ritornare la terra allo stato selvaggio, quella terra che la diligenza degli uomini aveva fati-

natura e uomo

cosamente trasformata in proprietà. Così è, così non può durare sempre. Nessuna opera che reca l'impronta della ragione, può essere puramente perduta nel corso dei tempi. Le vittime, che l'attività violenta e sregolata della natura ottiene dalla ragione, devono almeno stancare, placare e conciliare quella attività violenta. La forza, che ha danneggiato fuor di regola, non può più doverlo fare a questo modo, non può esser destinata a rinnovarsi; essa deve, in uno sfogo, esaurirsi per sempre, d'ora in poi. Tutte quelle esplosioni di selvaggia violenza, dinnanzi alle quali la potenza umana svanisce nel nulla, quegli uragani devastatori, quei terremoti, quei vulcani non possono esser altro che l'ultimo insorgere della massa selvaggia contro il corso regolarmente progressivo, animatore e conforme a scopi al quale essa viene costretta contro il suo proprio impulso — non possono essere che gli ultimi colpi vibrati contro l'educazione del nostro universo che è in via di attuazione. Quella resistenza diviene a poco a poco più debole, e finalmente si esaurisce, perché nel corso regolare non può esservi nulla che rinnova la sua forza; quell'educazione deve essere finalmente compiuta e la dimora che ci è stata destinata deve esser completa. La natura deve a poco a poco entrare nella condizione in cui si possa sicuramente calcolare e contare sul suo andamento regolare, e la sua forza stia saldamente in un determinato rapporto con la potenza che è destinata a dominarla, quella umana. — In quanto questo rapporto v'è già, e l'educazione, conforme agli scopi, della natura, ha già preso saldamente piede, l'opera stessa dell'uomo, per il solo fatto della sua esistenza e pei suoi effetti indipendenti dall'azione dell'artefice, deve inserirsi nuovamente nella natura e rappresentare in essa un nuovo principio vivificatore. Terre coltivate devono vivificare e mitigare l'atmosfera inerte e ostile delle selve eterne, dei deserti, delle paludi; una coltivazione ordinata e varia deve diffondere intorno a sé nell'aria nuovo impulso di vita e

uomo e natura

di fecondità, e il sole deve inondare dei suoi raggi più vivificatori quella atmosfera nella quale vive un popolo sano, laborioso e industre. — La scienza, che è stata svegliata dall'assillo della necessità, deve, in un secondo tempo, penetrare con maggior meditazione e tranquillità nelle leggi irrevocabili della natura, dominare tutta quanta la sua violenza e imparare a calcolare i suoi possibili sviluppi; bisogna che si formi, col concetto, una nuova natura, e che questa si stringa vicino a quella vivente e attiva e la segua passo per passo. E ogni conoscenza che la ragione ha strappato alla natura, deve venir conservata nel corso dei tempi e divenir fondamento di nuova conoscenza per l'intelletto comune della nostra schiatta. Così la natura deve diventare per noi sempre più penetrabile e trasparente fin nei suoi più segreti penetrali, e la forza umana, illuminata e armata colle sue invenzioni, deve dominarla senza fatica, e mantenere pacificamente la conquista fatta. A poco a poco non ci deve più esser bisogno di nessun dispendio di lavoro meccanico più grande di quello di cui il corpo umano ha bisogno per il suo sviluppo, la sua educazione e salute e questo lavoro deve cessare d'esser un peso; — poiché l'essere razionale non è destinato a fare il facchino.

Ma non è la natura, è la libertà stessa che produce i più numerosi e tremendi disordini tra la nostra schiatta, il nemico più feroce dell'uomo è l'uomo. Ancora orde di selvaggi senza legge errano per immani deserti, essi si incontrano nel deserto e divengono l'uno per l'altro cibo solenne; oppure, dove la natura ha unito finalmente le masse selvagge sotto la legge in popoli, i popoli si attaccano l'un l'altro con la forza che ad essi dà l'unione e la legge. Sfidando le fatiche e il disagio, gli eserciti attraversano pacificamente foreste e campi; si guardano l'un l'altro e il loro sguardo è il segnale dell'uccisione. Le flotte da guerra attraversano i mari, armate di quanto di meglio ha saputo inventare l'intelletto umano; attra-

verso onde e tempeste, degli uomini si spingono per cercare degli uomini su di una landa solitaria e deserta; li trovano, e sfidano la furia degli elementi per massacrarli con le proprie mani. Nell'interno stesso dello Stato, dove gli uomini sembrano essere uniti in uguaglianza sotto la legge, sono ancora in gran parte la violenza e l'astuzia che regnano sotto il nome venerando della legge; qui la guerra vien condotta in modo assai più vergognoso, perché non si annuncia come guerra e all'osteggiato si toglie perfino la possibilità di difendersi contro l'ingiusta violenza. Piccole associazioni si rallegrano ad alta voce della ignoranza, della pazzia, del vizio e della miseria, nei quali son sprofondati le grandi masse dei loro confratelli, si pongono ad alta voce come scopo precipuo di mantenerle in tale stato e di farle precipitare ancora più a fondo per tenerle eternamente in schiavitù; — e di rovinare colui che osasse illuminarle e migliorarle. In nessuna parte si può avanzare un disegno di miglioramento senza eccitare dalla quiete e aizzare alla guerra un esercito dei più vari ed egoistici scopi; senza che si colleghino in una lotta concorde le mentalità più diverse e più contraddittorie tra loro. Il bene è sempre più debole, perché è semplice e può esser amato solo per se stesso; il male attira ogni singolo colle promesse più seduttrici, e i malvagi, che son sempre in lotta eterna tra loro, concludono un armistizio non appena il bene si lascia intravedere, per andargli incontro con le forze unite della loro corruzione. Ma forse non vi è neppure bisogno della loro resistenza, perché i buoni stessi combattono pur sempre tra loro, per malintesi ed errori, per sfiducia, per segreto amor proprio, — spesso con tanto maggior violenza, quanto più seriamente ognuno per parte sua cerca d'imporre ciò che egli ritiene sia il meglio; e distruggono in una lotta reciproca una forza che unita potrebbe a mala pena bilanciare quella del male. Ed ecco che uno rimprovera l'altro perché con la sua impazienza furiosa precipita tutto e non è capace di aspettare fino a che il buon successo sia convenientemente preparato; mentre l'altro accusa a sua volta il primo perché non intraprende nulla per timidezza e per paura, e lascia ogni cosa come sta, contro quello che è il suo miglior convincimento, e perché per lui non scoccherà mai l'ora dell'agire; e solo l'onnisciente potrebbe sapere se uno dei due ha ragione in questa lite e quale dei due. Quasi ognuno ritiene che l'occupazione che proprio a *lui* sembra più necessaria, e nell'esercizio della quale egli ha raggiunto il massimo di abilità, sia la più importante e la più interessante, e costituisca il punto dal quale deve prender le mosse qualunque tentativo di miglioramento; invita tutti i buoni a unire con lui le loro forze, e a sottoporle a lui per l'esecuzione del suo scopo, e se essi si rifiutano lo riterrà un tradimento della buona causa; mentre gli altri, a loro volta, eleveranno con lui le stesse pretese, e lo accuseranno dello stesso tradimento se si rifiuta. Così sembrano svanire in vuoti tentativi, che non lascian dietro sè alcuna traccia della loro esistenza, tutti i buoni princìpi tra gli uomini; frattanto tutto va e andrà in eterno bene o male, come può andare senza questi sforzi, seguendo un cieco meccanismo naturale.

Andrà in eterno? Mai e poi mai; a meno che tutta quanta l'umana esistenza non sia un gioco senza scopo, che non significa nulla. — Quelle tribù selvagge è impossibile che debbano rimanere sempre selvagge; è impossibile che venga generata una schiatta con tutte le attitudini per raggiungere una perfetta umanità, e che questa sia destinata a non sviluppare mai queste attitudini, e a non diventare mai più di ciò per cui basterebbe completamente la natura di un animale un po' più perfetto. Quei selvaggi son destinati ad essere gli antenati di generazioni più forti, più colte, e più degne; altrimenti

non si potrebbe pensare alcuno scopo della loro esistenza, né si comprenderebbe la possibilità di questa esistenza in un mondo organizzato razionalmente. Le tribù selvagge possono venir civilizzate perché già in passato lo sono state e i popoli più civilizzati del mondo nuovo derivano essi stessi dai selvaggi. La cultura, sia che si sviluppi naturalmente in modo immediato dalla società umana o che debba provenire sempre dal di fuori mediante l'insegnamento e l'esempio, e si debba ricercare la fonte prima di ogni cultura umana in un insegnamento soprannaturale: — per la stessa via attraverso la quale i selvaggi di un tempo sono oramai arrivati alla cultura, la riceveranno a poco a poco anche i selvaggi attuali. Essi attraverseranno certamente gli stessi pericoli e le stesse corruzioni della prima cultura meramente sensibile, dai quali sono oppressi attualmente i popoli colti; ma attraverso questo cammino giungeranno ad unirsi con la grande totalità dell'umanità e diverranno capaci di prender parte ai suoi ulteriori progressi.

È la missione della nostra schiatta quella di unirsi in un corpo unico, completamente noto a se stesso in tutte le sue parti e progredito ovunque allo stesso modo. La natura, e perfino le passioni e i vizi degli uomini, ha fin dagli inizi ostacolato questa meta; già una gran parte del cammino che conduce ad essa è stata percorsa e si può calcolare sicuramente che a suo tempo verrà raggiunta quella che è la condizione di ulteriori progrêssi sociali. Non si chieda alla storia se gli uomini in generale son divenuti più morali! Essi son cresciuti fino a raggiungere una capacità più vasta, più comprensiva, più potente; ma divenne quasi necessario, per la loro situazione, che essi applicassero quasi esclusivamente al male questa loro capacità. E neppure si chieda ad essa se l'educazione estetica e la cultura intellettuale dell'antichità concentrate in alcuni pochi punti non abbiano superato per grado quelle del mondo moderno! Potrebbe

darsi il caso di ricevere una risposta mortificante e che, per questo riguardo, il genere umano non sembri coll'età progredito ma andato indietro. Ma si domandi a questa storia, in quale punto del tempo l'educazione esistente è stata più largamente diffusa e suddivisa tra il maggior numero di singoli; e si troverà senza dubbio che, dall'inizio della storia fino ai nostri giorni, i pochi luminosi punti della cultura si sono allargati dal loro centro e hanno afferrato un singolo dopo l'altro e un popolo dopo l'altro e che questa diffusione progressiva della cultura, si continua sotto i nostri occhi. E questo fu il primo compito dell'umanità nel suo cammino infinito. Fin che questa meta non è raggiunta, fin che la cultura esistente in ogni secolo non è diffusa su tutto l'universo abitato, e la nostra specie non è divenuta capace di comunicare, senza alcun limite, con se stessa, una nazione deve aspettare l'altra, una parte del mondo aspettare l'altra sulla strada comune, e ognuna deve sacrificare alla lega comune, per la quale soltanto esse esistono, i suoi secoli di apparente stasi o di regresso. Quando sarà stata raggiunta quella prima meta, quando tutto ciò che di utile sarà stato trovato in una delle estremità della terra, sarà conosciuto da tutti e comunicato a tutti simultaneamente, allora l'umanità si solleverà ininterrottamente, senza stasi e regresso, con una forza comune e con un unico passo a una cultura di cui non ci possiamo neppure fare l'idea.

All'interno di quegli strani impasti che il caso irrazionale ha messo insieme e che si chiamano Stati, dopo che essi son rimasti tranquilli per un certo periodo e dopo che si è affievolita la resistenza che spingeva contro la ancora recente oppressione e son calmati i fermenti delle diverse forze, l'usurpazione finisce col prendere, per il fatto di continuare e di essere universalmente sopportata, una specie di forma rigida, e le classi dominanti nell'incontrastato godimento dei privilegi estorti, non hanno da fare niente

altro se non estenderli e dare anche a questa estensione la medesima forma rigida. Spinti dalla loro insaziabilità, essi li estenderanno di generazione in generazione e non diranno mai: ora basta; fino a che finalmente l'oppressione ha raggiunto il colmo della misura, ed è divenuta del tutto insopportabile, e gli oppressi riceveranno dalla disperazione quella forza che non poteva dar loro il coraggio estirpato loro già da secoli. Non tollereranno più a lungo tra loro nessuno che non si accontenti di essere e di rimanere uguale a tutti. E per premunirsi tra loro dalla reciproca violenza e da nuove oppressioni, si sottoporranno tutti agli stessi obblighi. I loro accordi, nei quali ognuno decide per se stesso ciò che decide, e non per un suddito le cui sofferenze non gli arrecheranno mai alcun dolore, e il cui destino non colpirà mai lui stesso: questi accordi, per i quali nessuno può sperare che *lui* sarà quello che *commetterà* l'ingiustizia consentita, ma ognuno deve temere di doverla *sopportare*, — questi accordi, i quali soltanto meritano il nome di legislazione, che è qualcosa di completamente diverso da quegli ordini che i padroni alleati impartiscono alle innumerevoli schiere dei loro schiavi, questi accordi saranno necessariamente giusti e fonderanno un vero Stato, nel quale ciascun singolo, per curare la propria sicurezza, sarà irresistibilmente costretto a salvaguardare senza eccezione la sicurezza di tutti gli altri, perché, in conseguenza della sistemazione raggiunta, ogni danno che lui vuol recare a un altro, non colpisce l'altro, ma ricade immancabilmente su lui stesso.

Con la costruzione di questo unico vero Stato, che costituisce il fondamento sicuro della pace interna, viene anche recisa la possibilità di una guerra esterna, almeno con i veri Stati. Non fosse che per il proprio vantaggio, per non lasciar sorgere nel proprio cittadino alcun pensiero d'ingiustizia, di rapina, di violenza, e non lasciargli alcuna possibilità di guadagno che non sia mediante la diligenza e la laboriosità nella sfera indicata dalla legge, ogni Stato deve proibire così severamente l'offesa a un cittadino dello Stato vicino, impedirla così accuratamente, indennizzarla così precisamente e punire così duramente come se essa fosse stata esercitata contro un proprio cittadino. Questa legge sulla sicurezza dei vicini è necessariamente la legge d'ogni Stato che non sia uno Stato di predoni. Vien tolta così la possibilità di ogni giusta accusa di uno Stato contro gli altri, e ogni caso di legittima difesa tra i popoli. Non è vero che esistano necessariamente e continuamente dei rapporti immediati degli Stati, in quanto tali, tra loro, per i quali si possa giungere a una contesa: vi sono, di regola, solo relazioni dei singoli cittadini di uno Stato coi singoli cittadini dell'altro; uno Stato può essere offeso solo nella persona di uno dei suoi cittadini, ma questa offesa viene indennizzata sul posto e così lo Stato offeso viene accontentato. — Non vi è tra questi Stati alcuna gerarchia che potrebbe esser offesa, alcun orgoglio che potrebbe venir colpito; nessun funzionario è autorizzato a immischiarsi nelle faccende interne di uno Stato straniero, né egli può esserne tentato, dato che, per la sua persona, da una siffatta influenza, non potrebbe derivarne il più piccolo vantaggio. Che una intera nazione debba decidere, per scopi di rapina, di invadere colla guerra un paese vicino, è impossibile, perché, in uno Stato nel quale tutti sono eguali, la rapina non diverrebbe la preda di alcuni pochi, ma dovrebbe venir suddivisa tra tutti ugualmente; ma questa parte del singolo non lo compenserebbe mai delle fatiche della guerra. Una guerra di rapina è possibile e comprensibile solo dove il vantaggio spetta a pochi oppressori, e lo svantaggio, la fatica, le spese ricadono sull'innumerevole esercito di schiavi. — Questi Stati non avrebbero da temere la guerra da Stati simili ai loro; soltanto da selvaggi o barbari, spinti alla rapina dalla incapacità di arricchirsi mediante il lavoro, o da popoli schiavi che vengono

spinti dai loro padroni a una rapina della quale essi stessi non godranno mai nulla. Contro i primi, senza dubbio, già ciascun singolo Stato è più forte in virtù delle arti della cultura; contro gli ultimi, il comune interesse di tutti esige che ci si coalizzi per essere più forti. Nessuno Stato libero può sopportare ragionevolmente accanto a sé delle forme di governo, nelle quali i capi hanno un vantaggio se soggiogano i popoli vicini, e che quindi colla loro mera esistenza minacciano incessantemente la quiete dei vicini; la preoccupazione per la propria sicurezza costringe tutti i popoli liberi a trasformare anche tutti gli altri popoli confinanti in Stati liberi, per diffondere intorno a sé, per il proprio benessere, sui selvaggi il regno della cultura, e sui popoli schiavi il regno della libertà. In breve tempo i popoli formati o liberati da loro si troveranno coi loro vicini ancora barbari o schiavi nella medesima situazione nella quale, poco prima, si trovavano con loro stessi i popoli liberi prima, e si vedranno costretti a fare per questi quello appunto che avvenne per loro: e così, dopo che sian sorti soltanto alcuni Stati veramente liberi, necessariamente il regno della cultura e della libertà, e con esso quello della pace generale, finirà coll'abbracciare a poco a poco l'intero universo.

Così sorge necessariamente dalla creazione di una giusta costituzione all'interno e dal consolidamento della pace tra i singoli, la rettitudine nei rapporti esterni dei popoli tra loro e la pace generale degli Stati. Quella creazione di una giusta costituzione all'interno però, e la liberazione del primo popolo, che diviene veramente libero, sorge necessariamente dalla pressione sempre crescente delle classi dominanti sulle dominate, finché essa diviene insopportabile; — un progresso che sarà certamente dovuto alle passioni e all'accecamento di quelle classi, anche se esse vengono ammonite.

In questo unico vero Stato verrà completamente escluso in generale ogni tentativo di fare del male,

e perfino la possibilità di deliberare razionalmente una cattiva azione, e si persuaderà l'uomo, fin dove è possibile, a dirigere la sua volontà al bene.

Non vi è alcun uomo che ami il male perché è male; egli ama in esso i vantaggi e i godimenti che gli promette e per lo più, nella situazione attuale dell'umanità, gli concede realmente. Finché continua questa situazione, finché si ricava un premio dal vizio, non si può sperare in un radicale miglioramento degli uomini. Ma in una costituzione civile, quale deve essere, quale la si esige mediante la ragione, quale il pensatore la descrive facilmente, anche se fino ad ora non la trova attuata in nessun luogo, e come essa verrà necessariamente foggiata nel primo popolo che veramente si libera — in una costituzione simile il male non alletta con alcun vantaggio, bensì piuttosto minaccia gli svantaggi più sicuri e per puro egoismo viene represso lo sfrenarsi dell'egoismo in azioni ingiuste. Dopo che uno Stato simile si sarà saldamente organizzato, non solo sarà certamente vano ogni soverchiamento e ogni oppressione degli altri, ogni ingrandirsi a loro spese, e sarà fatica persa ogni tentativo del genere, ma si rivolgerà anzi contro chi vi si attenti; e il male che egli voleva recare ad altri colpirà inevitabilmente lui stesso. *Nel* suo Stato, *fuori* del suo Stato, su tutta la terra, non trova nessuno che egli possa offendere senza essere punito. Ma non ci si può aspettare, che qualcuno voglia compiere il male, solo per compiere il male, anche se non può mai condurlo a termine e non ne risulta altro che il proprio danno. L'uso della libertà di fare il male è soppresso; l'uomo deve decidersi o a rinunciare completamente a questa sua libertà e a diventare pazientemente una ruota passiva nella gran macchina del tutto, o ad applicare la libertà al bene. E in questo modo sul terreno così preparato prospererà facilmente il bene. Dopo che le mire egoiste non sono più in grado di dividere gli uomini e di costringerli a estenuare le loro forze

in lotte tra loro stessi, ad essi non rimane se non di rivolgere la loro forza unita contro l'unico comune avversario, che ancora è rimasto loro, la natura rivale e selvaggia; non più divisi da scopi privati, si uniscono necessariamente in un unico scopo comune e ne nasce un corpo animato ovunque dallo stesso spirito e dallo stesso amore. Ogni svantaggio del singolo, dal momento che non può essere più un vantaggio per alcun altro, diviene uno svantaggio per il tutto e per ogni singolo suo membro, e viene sentito collo stesso dolore in ogni membro, e vi si ripara colla stessa attività; ogni progresso che fa un uomo lo ha fatto l'intera natura umana. Qui, dove il piccolo ristretto io delle persone è già annullato dalla costituzione, ognuno ama tutti gli altri come se stesso, come parte costitutiva di quel grande io, che solo rimane per il suo amore, e del quale anch'egli non è nulla più di una mera parte costitutiva che può vincere o perdere solo insieme al tutto. Qui è soppressa la contesa del male contro il bene, perché non può più nascere alcun male. La lotta dei buoni tra loro, perfino quella per il bene, dilegua; ora diviene facile per essi, amare veramente il bene per se stesso, non per amore proprio ma come fondamento ideale; ora essi devono soltanto fare in modo che avvenga che la verità sia trovata, che l'azione utile venga compiuta, poco importa da chi. Qui ognuno è sempre pronto ad unire la sua forza alla forza dell'altro e a subordinarla a quella dell'altro; colui che secondo il giudizio di tutti compirà il meglio nel migliore dei modi, avrà l'appoggio di tutti e tutti si rallegrano ugualmente della riuscita.

Questo è lo scopo della nostra vita terrena che la ragione ci presenta e per il cui raggiungimento immancabile essa è garante. Non è una meta verso la quale dovremmo solo tendere per esercitare le nostre forze in qualcosa di grande, alla cui realtà

però noi dovremmo rinunciare; essa deve assolutamente divenir reale, questa meta deve venir raggiunta un certo tempo; quanto è vero che c'è un mondo sensibile e una schiatta razionale nel tempo, la quale, oltre quello scopo, non potrebbe avere nulla di serio e di razionale, e la cui esistenza diviene comprensibile solo mediante quello scopo. Se tutta quanta la vita umana non si deve mutare in uno spettacolo per uno Spirito maligno, il quale ha radicato negli infelici questo anelito inestirpabile verso l'imperituro solo per divertirsi del loro incessante lottare per qualcosa che continuamente sfugge, del loro affannarsi, che sempre si ripete, verso qualcosa che di nuovo sfuggirà via dalle loro mani, del loro instancabile affaccendarsi in un cerchio chiuso e per ridere della serietà che gli uomini mettono in questa insulsa forza; a meno che il saggio, il quale si stancherà presto di assistere a questo giuoco e di continuare a recitarvi la sua parte, non respinga da sé la vita, e l'attimo del destarsi della ragione non sia l'attimo della morte terrena: — quello scopo deve venir raggiunto. Sì, esso è raggiungibile *nella vita e mediante la vita*, perché la ragione mi comanda *di vivere*; esso è raggiungibile, perché — io sono.

III.

Ma quando esso sarà raggiunto e l'umanità sarà pervenuta alla meta, cosa farà allora? Oltre quello stato non ve n'è un altro più elevato sulla terra; la generazione che per prima l'avrà raggiunto, non può far altro se non perseverare in esso, affermarlo con tutte le forze, morire e lasciare dei posteri che faranno ciò stesso che essa già fece, i quali, a loro volta, lasceranno dei posteri che faranno la stessa cosa. L'umanità rimarrebbe allora tranquilla nel suo cammino; per questo la sua meta terrena non può essere la meta suprema. Questa meta terrena è comprensibile e raggiungibile e finita. Se pensiamo sempre le generazioni precedenti come mezzo per l'ultima perfetta, non ci sottraiamo con ciò alla domanda che la ragione pone nella sua serietà, per qual motivo cioè esiste poi, a sua volta, quest'ultima. Dato che esiste una schiatta umana sulla terra, essa non deve certamente avere una esistenza contraria alla ragione, ma una esistenza razionale e deve poter raggiungere tutte quelle mete che sono raggiungibili sulla terra; ma perché dovrebbe in generale esistere questa schiatta umana, e perché non rimase nel grembo del nulla? Non è la ragione che esiste per l'esistenza, ma è l'esistenza che esiste per la ragione. Una esistenza, che per se stessa non soddisfa la ragione e che non risolve tutte le sue domande, è impossibile che sia il vero essere.

E infine, le azioni che mi vengono ordinate dalla

voce della coscienza, da questa voce, di cui non posso sofisticare il responso, ma alla quale devo ubbidire in silenzio, — sono realmente i mezzi e gli unici mezzi per realizzare lo scopo terreno dell'umanità? Che io non possa far altro che riferirli a questo scopo e non mi sia lecito avere con essi alcuna altra intenzione, è incontestabile; ma questa mia intenzione viene sempre raggiunta? Non c'è bisogno d'altro che di volere il meglio affinché questo accada? Oh! la maggior parte delle buone decisioni vanno completamente perdute in questo mondo, e altre sembrano avere un effetto contrario allo scopo che ci si proponeva con esse. Assai spesso, invece, le passioni più spregevoli degli uomini, i loro vizi e i loro misfatti producono più sicuramente i migliori effetti che non le premure del probo che non vuol mai fare il male perché al suo agire consegua il bene; e sembra che ciò che è meglio per il mondo cresca e prosperi in modo del tutto indipendente da tutti i vizi e le virtù umane, seguendo leggi proprie, e una forza indivisibile e sconosciuta, così come i corpi celesti percorrono le loro orbite indipendentemente da tutte le fatiche umane; e pare che questa forza trascini via con sé in un suo piano più elevato tutte le intenzioni umane, buone e cattive, e usi prepotentemente per il suo scopo ciò che fu intrapreso per altri scopi.

Così anche se il raggiungimento di quella meta terrena potesse essere l'intenzione della nostra esistenza e la ragione vedesse soddisfatte tutte le sue domande, questa meta però non sarebbe la nostra, ma quella di quella forza sconosciuta. In nessun attimo sappiamo che cosa agevola questo scopo; a noi non rimarrebbe se non di dare a quella forza, mediante le nostre azioni, una qualche materia, è indifferente quale, e abbandonarla ad essa, perché la elabori in modo conforme al suo scopo. L'estrema saggezza sarebbe quella di non preoccuparci di cose che non ci riguardano; di vivere ogni volta come ci

garba, e lasciare tranquillamente che quella forza provveda all'esito finale. La legge morale nel nostro interno diverrebbe vuota e superflua, e assolutamente inadatta a un essere che non sarebbe in grado di far nulla di più, e non sarebbe destinato a nulla di più elevato. Per essere d'accordo con noi stessi dovremmo rifiutare obbedienza alla sua voce e reprimerla come una balorda e folle esaltazione.

No, io non voglio rifiutarle obbedienza, quanto è vero che vivo e sono, voglio obbedirle, semplicemente perché essa comanda. Questa decisione sia la prima e la più alta cosa che c'è nel mio spirito, ciò verso cui tutto il resto si dirige, ed essa a sua volta non si diriga verso nient'altro, né dipenda da esso; essa sia il principio più intimo della mia vita spirituale.

Ma come essere razionale, che già per il fatto d'aver presa una decisione si è posto uno scopo, non posso agire per nulla e senza nessuno scopo. Perché io possa riconoscere come razionale quella obbedienza, perché realmente la ragione che costituisce il mio essere e che m'impone l'obbedienza non sia una esaltazione che io stesso ho creato o che mi è sopravvenuta casualmente da qualche parte, questa obbedienza deve servire a qualche cosa e avere un qualche risultato. Non serve per lo scopo del mondo terreno; deve quindi esserci un mondo ultraterreno, ai cui scopi essa serve.

La nebbia dell'accecamento cade dai miei occhi; io acquisto un nuovo organo, e in esso mi si schiude un nuovo mondo. Esso mi si rivela soltanto per il comando della ragione e si riconnette soltanto a questo nel mio spirito. Io abbraccio questo mondo — limitato dalla mia concezione sensibile devo ben chiamare così ciò che è ineffabile — io abbraccio questo mondo soltanto nello scopo e mediante lo scopo che deve avere la mia obbedienza; esso, in tutto e per tutto, non è altro che questo scopo necessario stesso che la mia ragione aggiunge al comando.

Come potrei poi, a prescindere da tutto il resto, credere che questa legge sia stata fatta per il mondo sensibile, e che l'intero scopo dell'obbedienza che essa esige, si trovi in esso, dal momento che ciò che solo importa in questa obbedienza, nel mondo sensibile non può servire assolutamente a nulla, non può mai divenir causa, né avere conseguenze. Nel mondo sensibile, che procede secondo la catena delle cause e degli effetti materiali, nel quale ciò che avviene dipende da ciò che è accaduto prima, non ha mai nessuna importanza *come, con quali intenzioni e sentimenti* un'azione viene intrapresa, ma *soltanto, quale è questa azione.*

Se lo scopo totale della nostra esistenza fosse quello di raggiungere per la nostra schiatta una condizione terrena, vi sarebbe soltanto bisogno di un meccanismo infallibile che determinasse la nostra condotta esterna, e non avremmo bisogno d'essere niente più che delle ruote ben ingranate nella macchina generale. La libertà allora non solo sarebbe inutile, ma addirittura contraria allo scopo: la buona volontà sarebbe completamente superflua. Il mondo sarebbe costruito molto maldestramente e raggiungerebbe i suoi scopi con spreco e per giri viziosi.

Avresti fatto meglio, o potente Spirito del mondo, a toglierci questa libertà che tu, solo a fatica e con un'altra disposizione devi adattare ai tuoi piani, e a costringerci addirittura ad agire come dovremmo agire per i tuoi piani! Giungeresti allora alla meta per la via più breve, come può dirti il più umile degli abitanti dei tuoi mondi. — Ma io sono libero; e per questo un simile insieme di cause e effetti, nel quale la libertà diviene assolutamente superflua e senza scopo, non può esaurire tutta la mia missione. Io devo essere libero: perché — co-

me ci dice la voce interna della coscienza — ciò che solo costituisce il nostro vero valore, non è l'azione prodotta meccanicamente, ma la libera missione della libertà, per la sola obbedienza al comando e assolutamente per nessun altro scopo. Il vincolo col quale la legge mi lega è un vincolo per spiriti viventi: essa disdegna di dominare su di un morto meccanismo e si dirige soltanto a ciò che è vivo e spontaneamente attivo. Questa obbedienza essa la richiede; questa obbedienza non può essere superflua.

E con ciò mi si schiude più luminoso il mondo eterno, e la legge fondamentale del suo ordine sta chiara dinnanzi all'occhio del mio spirito. In essa *la volontà* pura e semplice, come essa si trova nel buio segreto del mio animo, chiusa a tutti gli occhi mortali, è il primo anello di una catena di conseguenze che attraversa l'intero regno invisibile degli spiriti; così come nel mondo terreno *l'azione*, un certo movimento della materia, diviene il primo anello di una catena materiale, che corre attraverso tutto il sistema della materia. La volontà è l'elemento attivo e vivente del mondo razionale, così come il movimento è l'elemento attivo e vivente del mondo sensibile. Io sto nel centro di due mondi addirittura opposti, uno visibile, nel quale decide l'azione, uno invisibile e assolutamente incomprensibile, nel quale decide la volontà; io sono una delle forze originarie per entrambi i mondi. È la mia volontà che li abbraccia entrambi. Questa volontà è già in sé e per sé parte costitutiva del mondo soprasensibile; quando io la muovo con qualche decisione, muovo e cangio qualcosa in questo mondo, e il mio potere agente continua a scorrere sul tutto e produce qualcosa di nuovo, di eternamente duraturo, che ora esiste e non ha più bisogno di venire fatto. Questa volontà erompe in una azione materiale, e questa azione

appartiene al mondo sensibile, e opera in esso ciò che può operare.

Io non ottengo l'accesso nel mondo sopraterreno solo dopo essermi strappato dall'insieme del mondo terreno: io già ora sono e vivo in esso in modo assai più vero che in quello terreno; già ora esso è il mio unico e fermo punto di riferimento; e l'unico motivo per cui io posso ancora continuare la vita terrena è la vita eterna, che io già da tempo ho in mio possesso. Ciò che essi chiamano cielo, non si trova al di là della tomba; è già diffuso qui intorno alla nostra natura e la sua luce inonda ogni puro cuore. La mia volontà è mia, ed è l'unica cosa che sia interamente mia e che dipenda completamente da me stesso, e per essa già ora io sono un cittadino del regno della libertà e dell'attività razionale autonoma. Quale missione della mia volontà — l'unica cosa attraverso la quale dalla polvere io penetro in questo regno — si adatti all'ordine di questo regno, me lo dice in ogni attimo la mia coscienza, il vincolo al quale quel mondo incessantemente mi tien fermo e mi lega a sé; e dipende interamente da me stesso darmi la missione che mi impongo. Coltivo poi me stesso per questo mondo, lavoro quindi in esso e per esso, mentre coltivo uno dei suoi membri; perseguo in esso, e solo in esso, senza oscillazioni e dubbi, seguendo una regola fissa, il mio scopo — sicuro del successo, poiché nessuna potenza estranea si oppone al mio volere. — Che nel mondo sensibile la mia volontà, in quanto essa è realmente soltanto volontà, si traduca anche in azione è solo la legge di questo mondo sensibile. Io non volevo l'azione allo stesso modo della volontà; solo quest'ultima era in tutto e per tutto opera mia, ed essa costituiva anche tutto ciò che proveniva puramente da me stesso. Non vi era ancora bisogno di un atto particolare da parte mia, per collegare ad essa l'azione: essa vi si collegava da sé, secondo la

legge del secondo mondo, col quale io sono in rapporto mediante la mia volontà, e nel quale questa volontà è del pari una forza originaria, come nel primo. — Se considero la volontà, che mi viene comandata dalla coscienza, come azione e come causa efficiente nel mondo sensibile, son certo costretto a riferirla come mezzo a quello scopo terreno dell'umanità: non ch'io scorga chiaramente quale è il piano del mondo e debba calcolare, seguendo questa concezione, ciò che devo fare, ma l'agire determinato impostomi immediatamente dalla coscienza, mi si presenta senz'altro come ciò pel cui tramite soltanto io potrei contribuire nella mia situazione al raggiungimento di quello scopo. Se ora, dopo l'azione, ho quasi l'impressione che lo scopo non sia stato promosso, e perfino che questo sia stato impedito, non posso per questo pentirmi dell'azione, non posso per questo perder la fiducia in me stesso, se io l'ho compiuta obbedendo soltanto alla mia coscienza; qualunque siano le conseguenze per questo mondo, per l'altro mondo da essa non può provenire altro che bene. E perfino in questo mondo la coscienza mi ordina, appunto perché l'azione sembra esser perduta per il suo scopo, di ripeterla in modo più conforme allo scopo, e poiché essa sembra averlo impedito, di eliminare ciò che reca danno e annientare ciò che si oppone al successo. Io voglio come devo; e ne consegue la nuova azione. Può accadere che le conseguenze di questa nuova azione nel mondo sensibile non mi sembrino più vantaggiose di quelle della prima; ma io rimango per essa parimenti tranquillo riguardo all'altro mondo, e, per il mondo attuale, io ho solo il compito di migliorare ciò che è stato fatto in precedenza, con un nuovo agire. E così potrebbe pur sempre sembrare che io in tutta la mia vita terrena non riesca a portare neppure di un capello più in là il bene in questo mondo, però non mi è lecito rinunciarvi; per ogni passo fallito debbo credere che però il prossimo può riuscire; per quel

mondo nessun passo va perduto. — In breve io non promuovo il fine terreno unicamente per se stesso e come ultima meta finale; ma per il fatto che il mio vero ultimo scopo, l'ubbidienza alla legge, non mi si presenta nel mondo attuale se non come promozione di quello scopo. Potrei rinunciarvi, se soltanto potessi rifiutare obbedienza alla legge, o se questa, in questa vita, mi si potesse mai presentare in altro modo, che come un comando di promuovere nella mia situazione questo scopo; vi avrò realmente rinunciato in un'altra vita, nella quale mi si comanderà un'altro scopo quaggiù completamente incomprensibile. In questa vita debbo *volerlo* promuovere, perché debbo obbedire: se esso viene *realmente promosso* da questa azione che consegue a questo volere conforme alla legge, di questo non debbo preoccuparmi; io sono responsabile solo per il *volere*, che quaggiù certamente può mirare solo a uno scopo terreno, non sono però responsabile per il successo. Prima dell'azione io non posso mai abbandonare questo scopo; l'azione però, dopo che è compiuta, posso bene abbandonarla e ripeterla o migliorarla. Già qui dunque, secondo la mia più propria essenza e il mio scopo più vicino, vivo e agisco solo per l'altro mondo, e io sono sicuro soltanto della efficacia delle mie azioni per questo; nel mondo sensibile io agisco solo per volontà dell'altro mondo, e per questo fatto, che io non posso agire per l'altro, senza almeno *voler* agire per questo.

Voglio confermarmi e familiarizzarmi in questa concezione del tutto nuova della mia missione. — La vita presente non si può ragionevolmente pensare che rappresenti lo scopo totale della mia esistenza e dell'esistenza di una schiatta umana; vi è qualcosa in me e si richiede qualcosa da me che non trova alcuna applicazione in tutta questa vita ed è completamente senza scopo e superfluo anche per ciò che di sommo

può esser prodotto sulla terra. L'uomo deve quindi avere uno scopo che supera questa vita. Se la vita presente, che pure gli viene imposta, e non può essere destinata soltanto allo sviluppo della ragione, perchè la ragione stessa già destata ci ordina di mantenerla e di promuovere con tutte le forze il suo scopo supremo, — se questa vita non deve essere completamente vana e inutile nella serie della nostra esistenza, essa deve stare riguardo a una vita futura almeno nel rapporto del mezzo allo scopo. Non vi è ora nulla nella vita presente, le cui ultime conseguenze non rimangano sulla terra, nulla che potrebbe stabilire un rapporto con una vita futura, se non la buona volontà; la quale, a sua volta, seguendo la legge fondamentale di questo mondo, non frutta nulla in sé. È la buona volontà ciò che sola può e deve far sì che noi lavoriamo per un'altra vita e per la sua prossima meta, che solo là ci verrà posta; le conseguenze invisibili di questa buona volontà sono quelle attraverso le quali raggiungiamo in quella vita un saldo punto fermo, dal quale poi possiamo progredire ulteriormente in essa.

Che la nostra buona volontà in sé e per sé e mediante se stessa debba avere delle conseguenze, lo sappiamo già in questa vita, poiché la ragione non può comandare nulla che sia senza scopo; *quali* siano però queste conseguenze, come sia soltanto possibile che una mera volontà possa generare qualche cosa, fin che rimaniamo prigionieri in questo mondo materiale, non riusciamo neppure a pensarlo, ed è saggezza non intraprendere affatto una indagine che possiamo già sapere in precedenza che non ci riuscirà. Riguardo alla natura di queste conseguenze, la vita presente in relazione a una vita futura è dunque una vita nella *fede*. Nella vita futura saremo in possesso di queste conseguenze poiché da esse prenderemo le mosse con il nostro potere d'agire e continueremo a costruire su di esse; questa altra vita sarà quindi, in relazione alle conseguenze della nostra buona volontà nella vita attuale, una vita di *contemplazione*. Anche in questa altra vita ci verrà comandata una meta prossima da raggiungere, come l'avevamo nella vita presente; noi dobbiamo infatti essere sempre attivi. Ma noi rimaniamo essere finiti — e per gli esseri finiti ogni attività è determinata; e una azione determinata ha una meta determinata. Nello stesso rapporto in cui stanno, riguardo alla meta, nella vita attuale, il mondo che troviamo esistente, l'ordinamento opportuno di questo mondo per il lavoro che ci viene comandato, la cultura e la bontà già raggiunta tra gli uomini, e le nostre forze sensibili: così nella vita futura staranno, riguardo alla meta, le conseguenze della nostra buona volontà nella vita attuale. Il presente è l'inizio della nostra esistenza; per esso ci vien liberamente regalata una dotazione e un terreno fisso: il futuro è la continuazione di questa esistenza; per questo futuro dobbiamo procurarci noi stessi un inizio e un determinato punto di vista.

E ora la vita presente non appare più inutile e vana; per questo, soltanto per questo, per guadagnarci in una vita futura questo saldo terreno, essa ci è data, e solo mediante questo terreno essa sta in rapporto con tutta la nostra eterna esistenza. — È ben possibile, che anche la meta prossima di questa seconda vita, sia del pari irraggiungibile con sicurezza e secondo una regola, dalle forme finite, come lo è la meta della vita presente; e che anche là la buona volontà appaia superflua e senza scopo. Ma neppure là essa può essere perduta, come non lo può essere qui, perché essa rappresenta il comando della ragione necessariamente progressivo e inseparabile da essa. La sua necessaria efficacia ci indicherebbe in questo caso una terza vita, nella quale si mostrerebbero le conseguenze della buona volontà che provengono dalla seconda, e questa vita succes-

siva verrebbe essa pure soltanto *creduta* in questa seconda; a dir il vero con più ferma e incrollabile fiducia, dopo che avessimo esperimentato già mediante l'azione la veracità della ragione, e dopo che avessimo ritrovato fedelmente custoditi i frutti di un puro cuore in una vita già compiuta.

Come nella vita presente soltanto dal comando di una determinata azione sorge il nostro concetto di una meta determinata, e da questo sorge tutta quanta l'intuizione del mondo sensibile che ci è dato, così nella vita futura si fonderanno su di un comando simile, che ora per noi è del tutto impensabile, il concetto di una meta prossima per questa vita, e, su questo, l'intuizione di un mondo nel quale le conseguenze della nostra buona volontà sono presupposte nella vita presente. Il mondo presente esiste in generale per noi solo attraverso l'imperativo del dovere; l'altro sorgerà parimenti solo mediante un altro imperativo del dovere: poiché in nessun altro modo esiste per un essere razionale un mondo.

Questa è quindi tutta la mia sublime missione, il mio vero essere. Io sono membro di due ordini: uno puramente spirituale, nel quale io domino mediante la sola pura volontà, e uno sensibile nel quale io opero mediante la mia azione. L'intero scopo finale della ragione è la sua pura attività, semplicemente in virtù di se stessa e senza bisogno di uno strumento fuori di sé, — la sua indipendenza da tutto ciò che non sia esso stesso ragione, la sua assoluta incondizionatezza. La volontà è il principio vivente della ragione, è essa stessa la ragione, se viene concepita in modo puro e indipendente; la ragione è attiva in virtù di se stessa, significa: la pura volontà, meramente in quanto tale, opera e domina. Immediatamente e esclusivamente in questo puro ordine spirituale vive soltanto la ragione infinita. L'essere finito, che non è il mondo razionale

stesso, ma soltanto un singolo tra i molti suoi membri, vive necessariamente nello stesso tempo anche in un ordine sensibile, cioè in un ordine che gli presenta anche un'altra meta, oltre a quella della pura attività razionale: una meta materiale — che si deve promuovere con strumenti e forze, che stanno certo sotto il dominio immediato della volontà, la cui efficacia però è condizionata anche dalle loro specifiche leggi di natura. Pure, come è certo che la ragione è ragione, la volontà deve operare semplicemente per se stessa, indipendentemente dalle leggi di natura, dalle quali viene determinata l'azione; e per questo ogni vita sensibile dell'essere finito è preludio a una vita più alta, nella quale lo introduce la volontà solo mediante se stessa procurandogli in essa un possesso, il quale ci si presenterà certamente di nuovo sensibilmente, come uno *stato*, ma niente affatto come un mero volere.

Questi due ordini, quello puramente spirituale e quello sensibile, il quale ultimo può essere costituito da una serie illimitata di vite particolari, sono in me fin dal primo attimo dello sviluppo di una attività razionale, e procedono continuamente uno accanto all'altro. L'ultimo ordine è soltanto un fenomeno per me stesso e per quelli che si trovano con me nella stessa vita; il primo soltanto dà all'ultimo significato, conformità allo scopo e valore. Io *sono* immortale, imperituro, eterno, non appena prendo la decisione di obbedire alla legge razionale; non ho bisogno prima di *diventarlo*. Il mondo soprasensibile non è affatto un mondo futuro, esso è presente; esso non può essere in nessun punto dell'esistenza finita più presente che in un altro; dopo una esistenza di miriadi di durate di vita non può essere più presente che in questo momento. Altre missioni della mia esistenza *sensibile* sono future; però queste sono la vera vita altrettanto poco come lo è la missione presente. Con quella decisione io afferro l'eternità e annullo la vita terrena e tutte le altre vite

sensibili che ancora mi possono essere riservate, e mi elevo sopra di esse. Io divento per me stesso la vera fonte di ogni mio essere e dei miei fenomeni: e ho, da ora in poi, la vita in me stesso, senza dipendere da qualcosa fuori di me. La mia volontà, che io stesso e nessun altro estraneo, inserisco nell'ordine di quel mondo, è questa fonte della vera vita e dell'eternità.

Ma anche soltanto la mia volontà costituisce questa fonte; solo perché io riconosco questa volontà come la sede autentica del bene morale e la elevo realmente a questo bene, io acquisto la certezza e il possesso di quel mondo soprasensibile.

Io devo volere secondo la legge, senza aver di mira qualche scopo comprensibile e visibile, senza indagare se dal mio volere segue qualcosa di diverso dal volere stesso. La mia volontà se ne sta sola, separata da tutto quello che non è essa stessa, costituendo solo mediante sé e per se stessa il suo mondo; non solo nel senso ch'essa è un *primo* assoluto, e che *prima di lei* non v'è alcun altro membro che penetri in essa e la determini; ma anche nel senso che da essa non consegue alcun *secondo* pensabile e comprensibile in modo che il suo potere d'agire cada sotto una legge estranea. Se procedesse da essa un secondo, da questo un terzo etc. in un mondo sensibile per noi pensabile, contrapposto al mondo spirituale, la sua forza sarebbe rotta dalla resistenza dei membri autonomi di un simile mondo da porre in movimento: il modo del suo potere d'agire non corrisponderebbe più interamente al concetto di fine espresso dal volere, e la volontà non rimarrebbe libera, ma sarebbe in parte limitata dalle leggi caratteristiche della sua eterogenea sfera d'azione. — Così devo anche considerare realmente la volontà nel mondo sensibile presente, che è il solo che mi sia conosciuto. Io son certamente costretto a credere, cioè ad agire, come se pensassi che attraverso il mio volere possano esser posti in movimento la mia lingua, la mia mano, il mio piede; come però un mero soffio, una pressione della intelligenza su se stessa, quale è la volontà, possa essere il principio di un movimento nella pesante massa terrestre, a questo non solo non ci posso affatto pensare, ma perfino la mera affermazione, dinnanzi al tribunale dell'intelletto che riflette, è un puro e semplice non senso; e su questo terreno, il movimento della materia, perfino in me stesso, deve venir spiegato partendo puramente dalle forze interiori della mera materia.

Una concezione della mia volontà, come quella descritta, io l'ottengo soltanto per il fatto che mi rendo conto che essa non è soltanto il supremo principio attivo per questo mondo, come potrebbe essere benissimo senza alcuna vera libertà, mediante il mero influsso di tutto quanto il sistema del mondo, a un dipresso come noi dobbiamo pensare la forza creatrice nella natura: ma essa disdegna semplicemente tutti gli scopi terreni e in generale tutti gli scopi che son fuori di lei, e pone se stessa come scopo ultimo in virtù di se stessa. Ma soltanto mediante una concezione simile della mia volontà, mi si inoltra verso un ordine soprasensibile, nel quale la volontà diviene causa puramente mediante se stessa senza alcun strumento che si trovi fuori di essa, in una sfera simile a lei, puramente spirituale, completamente penetrabile da lei. — Che il volere conforme alla legge venga richiesto semplicemente per se stesso — una conoscenza che io posso trovare solo come un fatto nel mio interno e che non può giungermi in alcun altro modo — questo era il primo membro del mio pensiero. Che questa esigenza sia conforme a ragione e costituisca la fonte e la norma di ogni altra cosa conforme a ragione, che essa non si diriga verso nulla, ma tutto il resto però si debba dirigere verso di lei e dipendere da lei

— una convinzione alla quale, nuovamente, io non posso giungere dall'esterno, ma solo interiormente, mediante il consenso irresistibile che io dò, con libertà, a quella esigenza — questo era il secondo membro del mio pensiero. E solo fondandomi su questi membri io giunsi alla fede in un mondo eterno, soprasensibile. Se tolgo i primi non si può più parlare dell'ultimo. Se accadesse appunto, come molti dicono e suppongono che sia ovvio senza alcuna prova, e vantano come la vetta suprema della saggezza, che ogni virtù umana ha sempre innanzi a sé, soltanto uno scopo esterno determinato, e che essa deve essere ben sicura della raggiungibilità di questo scopo, prima di poter agire, e prima ch'essa sia virtù — che la ragione quindi non contiene affatto in se stessa un principio e una norma della sua attività, ma deve ricevere questa norma dall'esterno, mediante la considerazione del mondo ad essa estraneo — se accadesse così, allora lo scopo finale della nostra esistenza sarebbe quaggiù su questa terra; la natura umana sarebbe completamente esaurita e pienamente spiegabile colla nostra missione terrena e non vi sarebbe alcun motivo razionale per andare col nostro pensiero oltre la vita presente.

Ma, come dicevo appunto ora con me stesso, qualunque pensatore il quale accolga storicamente da qualche parte quei primi membri, per smania forse di cose nuove e inconsuete, e sia in grado di argomentare correttamente partendo da essi, può mettersi a chiacchierare e a insegnare. Egli ci presenta la mentalità di una vita estranea, non quella della sua vera vita; tutto passa davanti ai suoi occhi vuoto e senza significato, perché gli manca l'organo per afferrarne la realtà vera; egli è come un cieco che fondandosi su qualche principio vero sui colori, appreso storicamente, ha costruito su di essi una teoria assolutamente giusta, sebbene per lui non esistano colori;

egli può dire come la realtà *dovrebbe essere* a determinate condizioni; ma per lui non è così, perché non si trova in quelle condizioni. L'organo con cui si afferra la vita eterna, lo si ottiene soltanto rinunciando realmente al sensibile e ai suoi scopi e sacrificandoli per la legge, la quale si occupa soltanto della nostra volontà e non delle nostre azioni; vi si rinuncia con la ferma convinzione che questa condotta è conforme alla ragione ed è l'unica conforme alla ragione. Solo dopo questa rinuncia a ciò che è terreno, nasce nella nostra anima la fede nell'eterno e essa viene posta isolatamente come l'unico sostegno al quale ancora ci possiamo attaccare, dopo che abbiamo rinunciato a tutto il resto — come l'unico principio vivificatore che ancora anima il nostro petto e ancora entusiasma la nostra vita. Per poter entrare nel regno di Dio, bisogna prima, secondo le immagini di una sacra dottrina, morire al mondo e venir rigenerati.

Io vedo, sì vedo ora chiaramente davanti ai miei occhi il motivo della mia passata noncuranza e cecità per le cose spirituali. Ricolma di scopi terreni e perduta in essi con tutte le sue forze e le sue aspirazioni, posta in movimento e spinta solo dal pensiero di un successo che deve divenir reale fuori di noi, dalla brama di raggiungerlo e dal piacere, insensibile e morta per il puro impulso della ragione autolegislatrice che ci propone uno scopo puramente spirituale, la Psyche immortale rimane fissata al suolo e le sue ali sono incatenate. La nostra filosofia diviene la storia del nostro cuore e della nostra vita, e come noi troviamo noi stessi così pensiamo l'uomo in generale e la sua missione. Non spinti mai da altro che dalla brama di ciò che può divenir reale in questo mondo, non c'è per noi alcuna vera libertà, — alcuna libertà che abbia la causa della sua missione assolutamente e pienamente in se stessa. La

nostra libertà è al massimo quella della pianta che forma se stessa; non più elevata nella sua essenza, solo più complicata nello svolgimento; invece di generare una materia con radici, foglie, fiori, essa genera un animo con impulsi, pensieri, azioni. Della vera libertà noi non siamo in grado di percepire assolutamente nulla, perché non siamo in suo possesso; se si parla di lei, abbassiamo le parole al nostro significato, oppure biasimiamo il discorso come se si trattasse letteralmente di una sciocchezza. Colla conoscenza della libertà perdiamo anche, nello stesso tempo, la nozione di un altro mondo. Tutto ciò che vi si riconnette, si dilegua innanzi a noi, come parole che non sono affatto rivolte a noi, come una pallida ombra, senza colore e significato, che non siamo in grado di toccare e trattenere da nessuna parte. Lasciamo ogni cosa al suo posto, senza la minima partecipazione. O se un più vivo ardore ci spinge a considerare un po' sul serio quelle cose, comprendiamo chiaramente e possiamo dimostrare che tutte quelle idee sono fantasticherie[1] insostenibili e prive di contenuto che l'uomo intelligente respinge; secondo i presupposti dai quali prendiam le mosse e che sono attinti dalla nostra più intima esperienza, abbiamo pienamente ragione e siamo inconfutabili e saccenti, fin che rimaniamo quelli che siamo. Le eccellenti dottrine dotate di una particolare autorità che circolano in mezzo al nostro popolo, circa la libertà, il dovere e la vita eterna, si cangiano per noi in parole avventurose, simili a quelle del Tartaro e dei Campi Elisi, anche se riteniamo conveniente, senza svelare quelle che sono le nostre vere convinzioni, di mantenere con queste immagini il popolino in una condizione di esterna onorabilità; oppure, se riflettiamo meno, e siamo noi stessi ancora legati al vincolo dell'autorità, precipitiamo noi stessi al livello dell'autentico popolino, perché crediamo cose che,

[1] *Schwärmereien.*

interpretate a quel modo, sarebbero solo delle sciocche favole, e in quelle indicazioni puramente spirituali troviamo la promessa di continuare all'infinito quella stessa misera vita che conduciamo quaggiù.

Per dire tutto quanto in breve; — solo attraverso un radicale miglioramento della mia volontà sorge per me una nuova luce sulla mia esistenza e sulla mia missione; senza di esso, per quanto io rifletta e per quanto sia provvisto di eccellenti doti spirituali, vi è in me e intorno a me una vana oscurità. Solo il miglioramento del cuore conduce alla vera saggezza. Solo così la mia intera vita muove irresistibilmente verso questo unico scopo.

IV.

La mia volontà conforme al dovere, già in quanto tale, in sé e per sé deve avere certamente e senza eccezioni, delle conseguenze, ogni determinazione conforme al dovere della mia volontà, anche se non proviene da essa alcuna azione, deve agire in un altro modo per me incomprensibile, e in esso, al di fuori di questa determinazione conforme al dovere della volontà, non deve avere altro effetto. — Mentre io penso questo, cosa penso realmente, cosa presuppongo?

Manifestamente una *legge*, una regola che vale assolutamente senza eccezioni, secondo la quale la volontà conforme al dovere deve avere delle conseguenze; proprio come nel mondo terreno che mi circonda, io ammetto una legge secondo la quale questa palla, se essa viene urtata dalla mia mano, con questa determinata forza, in questa determinata direzione, si muoverà necessariamente in una certa direzione con un determinato grado di velocità e urterà con questo grado di forza un'altra palla, la quale a sua volta si muoverà con una determinata velocità — e così all'infinito. Come io qui, già nella semplice direzione e nel semplice movimento della mia mano, conosco e comprendo tutte le direzioni e i movimenti che seguiranno, colla stessa sicurezza come se essi fossero attualmente presenti e percepiti da me; così, ugualmente, io comprendo, nel mio volere conforme, una serie di conseguenze necessarie e ineluttabili nel mondo spirituale, come se esse fossero già presenti: soltanto che io non posso determinarle come conseguenze nel mondo materiale, — io so soltanto, cioè *che* ci saranno, non *come* ci saranno; — e appunto, mentre faccio questo, penso una *legge* del mondo spirituale nel quale la mia pura volontà è una delle forze motrici, proprio come la mia mano è una delle forze motrici nel mondo materiale. Quella saldezza della mia fiducia, e il pensiero di questa legge di un mondo spirituale sono in tutto e per tutto una medesima cosa; non due pensieri, uno dei quali verrebbe mediato dall'altro, ma assolutamente lo stesso pensiero; così come sono la stessa cosa la sicurezza colla quale io faccio assegnamento su di un certo movimento e il pensiero di una legge meccanica della natura. — Il concetto: *legge*, non esprime in generale nient'altro che la ferma, incrollabile fiducia della ragione in un principio, e la assoluta impossibilità di ammettere il contrario.

Io ammetto una siffatta legge di un mondo spirituale che non è creato dalla mia volontà, né dalla volontà di un qualunque essere finito, né dalla volontà di tutti gli esseri finiti presi insieme, ma una legge sotto cui sta la mia volontà e la volontà di tutti gli esseri finiti stessi. Né io, né qualsivoglia altro essere finito, e appunto per questo in qualche modo sensibile, è in grado soltanto di capire, come una pura e semplice volontà possa avere delle conseguenze, e come possano essere queste conseguenze, per il fatto appunto che l'essenza della loro finitezza proprio in questo consiste, ch'essi non sono in grado di capire ciò; — come cioè sia possibile avere il mero volere in quanto in loro pieno potere, ma considerare però le sue conseguenze, mediante la loro sensibilità, necessariamente come degli stati; — come potrei poi io o qualunque altro essere finito, porre quale concetto finale e realizzare in questo modo qualcosa che tutti indistintamente non possiamo né pensare né capire? Io non posso dire che nel mondo materiale

la mia mano, o qualche altro corpo che è compreso in questo mondo ed è determinato dalla legge fondamentale e universale della gravità, dia la legge naturale del movimento; questo corpo è sottoposto esso stesso a questa legge naturale ed è in grado di muovere un altro corpo, solo in modo conforme a questa legge, e in quanto, di conseguenza, prende parte alla forza motrice generale della natura. E allo stesso modo nessun essere finito dà al mondo soprasensibile, che nessuno spirito finito abbraccia, la legge; ma tutte le volontà finite sottostanno alla sua legge e possono produrre qualcosa in questo mondo solo in quanto già esiste una legge, ed esse stesse vi si adattano secondo la legge fondamentale per le volontà finite, mediante la conformità al dovere sotto le condizioni della legge stessa, e entrano nella sfera del suo potere agente; mediante la conformità al dovere, io dico, che costituisce l'unico legame che le vincola a questo mondo, l'unico vero nervo che da quel mondo scende a esse, e l'unico organo mediante il quale esse sono in grado di reagire in esso. Come la forza d'attrazione universale tiene tutti i corpi e li unifica a sé e a questo modo tra loro, e soltanto sotto il suo presupposto è possibile il movimento del singolo, così quella legge sovrasensibile unifica e tiene in sé e ordina sotto sé tutti gli esseri razionali finiti. — La mia volontà, e la volontà di tutti gli essere finiti, può esser considerata da un duplice punto di vista; in parte come mero *volere*, come un atto interiore su se stesso; e in questo senso la volontà è compiuta in se stessa e conchiusa mediante il mero atto; in parte come *qualche cosa*, come un *fatto*. Quest'ultima cosa lo diviene per me, in quanto io la considero come compiuta; ma lo deve anche diventare fuori di me: nel *mondo sensibile*, principio motore ad esempio della mia mano, dal cui movimento seguono a loro volta altri movimenti; nel *mondo soprasensibile*, principio di una serie di conseguenze spirituali, delle quali non ho alcun concetto. Dal

primo punto di vista, come mero atto, sta completamente in mio potere; ch'essa diventi in generale l'ultima cosa, e divenga primo principio, non dipende da me, ma da una legge, alla quale io stesso sono sottoposto, la legge naturale nel mondo sensibile, una legge sovrasensibile nel mondo soprasensibile.

Che legge è dunque questa del mondo spirituale, ch'io penso? — Io voglio solo spiegarmi e analizzare questo concetto, che ora sta qui fermo e formato e al quale io non posso, né mi è lecito, aggiungere nulla. — Manifestamente non si tratta di una legge alla quale io possa presupporre, come nel mio o in qualche altro mondo sensibile, qualcosa d'altro che un mero volere, o alla quale io possa presupporre un *essere che se ne sta tranquillo*, dal quale si sviluppa mediante l'urto di una volontà interiore. Poiché — questo è infatti il contenuto della mia fede — la mia volontà deve agire solo per se stessa, senza tutti quegli strumenti che indeboliscono la sua manifestazione, in una sfera ad essa completamente omogenea, come ragione su ragione, spirito su spirito, — in una sfera alla quale però essa non dia la legge della vita, dell'attività, del progredire, ma che l'abbia in se stessa; sulla ragione *autonoma* dunque. Ma la ragione autonoma è la volontà. La legge del mondo soprasensibile sarebbe quindi *una volontà*.

Una volontà che opera puramente e semplicemente come volontà, mediante se stessa, assolutamente senza qualsiasi strumento o materia sensibile del suo operare, che sia assolutamente mediante se stessa insieme *azione* e *prodotto*, il cui volere sia accadere, il cui comandare porre; nella quale quindi venga espressa l'esigenza della ragione di essere assolutamente libera e autonoma. Una volontà che è in se stessa legge, che non si determina secondo capricci e fantasie, secondo riflessioni precedenti, vacillamenti e tentennamenti, ma che è determinata in modo eterno e immutabile, e sulla quale si può calcolare in modo sicuro e immancabile, come il mortale fa

sicuro assegnamento sulle leggi del suo mondo. Una volontà nella quale la volontà conforme alla legge degli esseri finiti ha conseguenze immancabili; ma solo questa loro volontà; infatti essa è irremovibile per ogni altra cosa e ogni altra cosa è per essa come se non esistesse.

Quella sublime volontà quindi non procede sola nel suo cammino, isolata dal rimanente mondo razionale. Esiste tra lei e tutti gli esseri razionali finiti un legame spirituale, e essa stessa costituisce questo legame spirituale del mondo razionale. — Io voglio puramente e risolutamente il mio dovere, ed essa vuole poi che io riesca nel mio proposito, almeno nel mondo spirituale. Ogni decisione della volontà dell'essere finito che si uniforma alla legge, penetra in essa, e — la muove e la determina, per parlare alla nostra maniera — non per un piacere momentaneo, ma seguendo la legge eterna del suo essere. — Con sorprendente chiarezza compare ora innanzi alla mia anima, il pensiero che fino ad ora era ancora circondato da oscurità, il pensiero che la mia volontà, come tale e per se stessa, ha delle conseguenze. Essa ha delle conseguenze in quanto viene immancabilmente e immediatamente accolta da un'altra volontà ad essa affine, la quale a sua volta è azione e costituisce l'unico principio vitale del mondo spirituale; in *essa* ha la sua prima conseguenza, e *mediante* essa agisce sul rimanente mondo degli spiriti, il quale non è nulla in alcuna parte se non il prodotto di quella volontà infinita.

Così io penetro — il mortale deve servirsi delle parole della sua lingua — io penetro in quella volontà; e la voce della coscienza nel mio interno, che mi ammaestra in ogni circostanza della mia vita su quello che devo fare, è quella attraverso la quale essa a sua volta penetra in me. Quella voce è l'oracolo che viene dal mondo eterno — solo reso sensibile da ciò che mi circonda e tradotto dalla mia comprensione nella mia lingua, — che mi annuncia come

io devo adattarmi, per la mia parte, nell'ordine del mondo spirituale, o nella volontà infinita che costituisce già essa stessa l'ordine di questo mondo spirituale. Io non domino e non penetro quell'ordine spirituale, e non ho bisogno di far ciò; sono soltanto un anello nella sua catena e non sono in grado di giudicare del tutto, così come un singolo suono nel canto non potrebbe giudicare dell'armonia del tutto. Ma quello che io stesso devo essere in questa armonia degli spiriti lo devo sapere; perché solo io stesso posso divenirlo e mi viene immediatamente rivelato da una voce che da quel mondo risuona fino a me. Così io sto in contatto con quell'unità *che esiste qui* e prendo parte al suo essere. Non vi è nulla di veramente reale, duraturo, imperituro in me, se non queste due cose: la voce della mia coscienza e la mia libera obbedienza. Colla prima il mondo spirituale si abbassa fino a me e mi abbraccia come uno dei suoi membri; colla seconda mi sollevo io stesso in questo mondo, lo comprendo e agisco in esso. Quella volontà infinita però è la mediatrice tra esso e me; poiché essa stessa è la fonte originaria di quel mondo e di me. — Questa è l'unica cosa vera e imperitura verso la quale si muove la mia anima dalla sua più intima profondità; tutto il resto è mera apparizione, e svanisce e ritorna in una nuova apparenza.

Questa volontà mi lega con se stessa; essa stessa mi collega con tutti gli esseri finiti simili a me, ed è la mediatrice generale tra noi tutti. Questo è il gran segreto del mondo invisibile e la sua legge fondamentale, in quanto esso è un *mondo o un sistema di più volontà singole; quella unificazione e quell'immediata reciproca azione di più volontà autonome e indipendenti l'una dall'altra*; un segreto che già nella vita attuale sta chiaro dinnanzi agli occhi di tutti, senza che qualcuno appunto se ne accorga e lo degni della sua meraviglia. — La voce della coscienza, che

impone ad ognuno il suo particolare dovere, è il raggio, per il quale noi proveniamo dall'infinito e veniamo posti come esseri singoli e particolari; essa definisce i confini della nostra personalità; essa è dunque la nostra vera parte costitutiva originaria, la causa e la materia di ogni vita che viviamo. La assoluta libertà del volere che noi, per così dire, trasciniamo giù con noi dall'infinito nel mondo del tempo, è il principio di questa nostra vita. — Io agisco. Se vien presupposta l'intuizione sensibile, mediante la quale soltanto io divengo una intelligenza personale, — si comprende assai bene come io debba necessariamente sapere di questo mio agire; io lo so perché sono io stesso quello che agisce; — si comprende come mediante questa intuizione sensibile il mio *agire* spirituale mi appaia come *azione in un mondo sensibile*, e come, a rovescio, mediante lo stesso processo di sensibilizzazione, l'ordine del dovere, che è in sé puramente spirituale, mi appaia, come *ordine di una siffatta azione*; si comprende come mi appaia un mondo esistente come condizione di questa azione, e in parte, come sua conseguenza e prodotto. Io rimango qui sempre soltanto in *me stesso*, e sul mio proprio terreno; tutto ciò che esiste per me, si svolge puramente e esclusivamente da me stesso; ovunque contemplo solo me stesso, e nessun estraneo vero essere fuori di me. — Ma in questo mio mondo io ammetto nello stesso tempo l'operare di altri esseri, che devono essere autonomi e indipendenti da me, proprio come lo sono io stesso. Come questi esseri per se stessi possano sapere degli effetti che provengono da loro stessi, lo si può capire; essi giungono a saperlo nel medesimo modo come io arrivo a sapere i miei. Ma come *io* possa saperlo, è assolutamente incomprensibile, allo stesso modo che è incomprensibile come *essi* possano sapere della mia esistenza e delle mie manifestazioni, che io pure presumo che conoscano. Come rientrano essi nel mio mondo, e io nel loro? — dal momento

che il principio, secondo il quale si svolge da noi la coscienza del nostro io stesso e delle nostre azioni e delle loro condizioni sensibili — che ogni intelligenza debba incontestabilmente sapere quello che fa — non è assolutamente applicabile qui? Come i liberi spiriti han notizia dei liberi spiriti? — dopo che sappiamo che i liberi spiriti sono l'unica cosa reale e che non si deve più pensare a un mondo sensibile autonomo mediante il quale essi agiscano uno sull'altro. Oppure se tu mi vuoi dire: io percepisco gli esseri razionali simili a me mediante i cambiamenti ch'essi producono nel mondo sensibile, io ti domando a mia volta, come puoi tu stesso percepire questi cambiamenti? Comprendo assai bene come tu percepisci i cambiamenti che vengono effettuati mediante un mero meccanismo naturale; poiché la legge di questo meccanismo non è altro che la legge del tuo pensiero, secondo la quale tu seguiti a svolgere il mondo che una volta hai posto. Ma i cambiamenti dei quali parliamo qui non debbono avere per causa un meccanismo naturale, ma una libera volontà superiore ad ogni natura, e solo in quanto tu li consideri a questo modo, tu argomenti da essi l'esistenza di esseri liberi simili a te. Quale sarebbe dunque in te la legge, secondo la quale tu potresti svolgere le determinazioni di altre volontà assolutamente indipendenti da te? — In breve, questa reciproca conoscenza e questa azione scambievole di esseri liberi già in questo mondo è completamente incomprensibile secondo le leggi della natura e del pensiero e si può comprendere solo ammettendo l'esistenza di un principio unitario nel quale essi si uniscono, dopo che son stati separati, e questo principio è la volontà che li tiene e li sostiene tutti nella sua sfera. La conoscenza che noi abbiamo uno dell'altro non proviene immediatamente da te a me e da me a te; noi siamo, per noi, separati da una invalicabile parete divisoria. Solo mediante la nostra comune sorgente spirituale noi sappiamo uno dell'altro; solo in

essa ci conosciamo l'un l'altro e agiamo l'uno sull'altro. — Onora qui l'immagine della libertà sulla terra, un'opera che reca la sua impronta; la voce interiore di quella volontà che parla con me, mi chiama solo in quanto mi impone dei doveri; e questo soltanto è il principio in virtù del quale io riconosco te e la tua opera, in quanto la coscienza mi ordina di onorarla.

Di dove provengono allora i nostri sentimenti, la nostra intuizione sensibile, le nostre leggi discorsive del pensiero, — cose tutte sulle quali si fonda il mondo sensibile che noi scorgiamo e nel quale crediamo di poter influire l'uno sull'altro? Riguardo a queste ultime due, all'intuizione e alle leggi del pensiero, rispondere ch'esse sono le leggi della ragione in sé e per sé, — significherebbe non dare alcuna risposta soddisfacente. Certo per noi che siamo costretti a rimanere sul suo terreno è perfino impossibile pensarne delle altre oppure ammettere una ragione che stia sotto altre leggi. Ma la legge autentica della ragione in sé è soltanto la legge pratica, la legge del mondo soprasensibile, o quella sublime volontà. — E se si volesse lasciarla un attimo inascoltata, come si spiegherebbe poi l'accordo di noi tutti sui *sentimenti*, i quali pur sono qualcosa di positivo, di immediato, di inesplicabile? Da questo accordo sul sentimento, l'intuizione e le leggi del pensiero, dipende però che noi scorgiamo tutti lo stesso mondo sensibile.

Questa è una limitazione generale incomprensibile degli esseri finiti razionali della nostra specie, e appunto per il fatto che questi esseri sono tutti quanti allo stesso modo limitati, divengono una specie, — risponde la filosofia che si limita al puro sapere, e deve rimaner ferma a questo punto, come se avesse qui raggiunto la sua più alta conquista. Ma, cosa potrebbe limitare la ragione se non *ciò ch'è esso stesso ragione?* — e cosa potrebbe limitare ogni ragione finita, se non la ragione infinita? Questo accordo di noi tutti sul mondo sensibile, — che dobbiam porre come fondamento e per così dire presupporre, quale sfera del nostro dovere, — a guardar meglio la cosa, è altrettanto incomprensibile come il nostro accordo sui prodotti della nostra reciproca libertà, — questo accordo è il risultato di un'unica, eterna, infinita volontà. La nostra fede in esso, che io sopra consideravo come fede del nostro dovere, è propriamente fede nella volontà, nella sua ragione e nella sua fedeltà. — Cosa è dunque questa pura e autentica verità, che noi ammettiamo nel mondo sensibile, e a cui crediamo? Niente altro se non la certezza che, dall'esecuzione fedele e serena del dovere in questo mondo, si sviluppi per tutta l'eternità una vita che promuove la nostra libertà e la nostra moralità. Se ciò si attua, allora il nostro mondo ha verità, e l'unica verità possibile per degli esseri finiti; e ciò deve attuarsi perché questo mondo è il risultato della volontà eterna in noi; ma questa volontà, per le leggi della sua essenza, non può avere con degli esseri finiti alcun scopo finale, tranne quello indicato.

Quella volontà eterna è quindi certamente creatrice del mondo, come essa soltanto può esserlo e come soltanto v'è bisogno di una creazione: *nella ragione finita.* Quelli che le fan costruire un mondo da una materia eterna e inerte, il quale mondo poi, a sua volta, potrebbe essere soltanto inerte e senza vita, come uno strumento preparato da mani umane — quelli che non ammettono alcun processo eterno di uno sviluppo da se stessa, oppure coloro a cui piace pensare il nascere di qualcosa di materiale dal nulla, non conoscono né il mondo né lei. Nel caso che la materia debba essere qualche cosa, non esiste nulla in alcun luogo, e in alcun luogo e per tutta l'eternità non rimane nulla. Soltanto la ragione esiste; quella infinita in sé, quella finita in lei e mediante lei. Solo nei nostri animi essa crea un mondo, o crea almeno ciò da *cui* noi lo svolgiamo e ciò *attra-*

verso cui lo svolgiamo: — il richiamo al dovere; e crea inoltre sentimenti concordanti, intuizione e leggi del pensiero. È attraverso la *sua* luce che noi scorgiamo la luce e tutto ciò che ci appare in questa luce. Questo mondo essa lo *compie* nei nostri animi e penetra nei nostri animi col richiamo al dovere, non appena un altro essere libero modifica in esso qualcosa. Nei nostri animi essa mantiene questo mondo e, a questo modo, la nostra esistenza finita, della quale soltanto siamo capaci; in quanto essa fa sorgere continuamente altri stati dai nostri stati. Dopo di averci provati a sazietà per quella che è la nostra prossima missione, seguendo il suo scopo supremo, e dopo che noi ci saremo preparati per essa, ce la distruggerà mediante ciò che noi chiamiamo morte, e ci introdurrà in una nuova missione che è il prodotto del nostro agire conforme al dovere in questa. Tutta la nostra vita è la sua. Noi siamo in sua mano e vi rimaniamo, e nessuno può strapparci di qui. Siamo eterni perché è eterna.

Sublime vivente volontà, che nessun nome designa e nessun concetto abbraccia, io posso bene innalzare il mio animo a te; poiché tu ed io non siamo divisi. La tua voce risuona in me, la mia risuona nuovamente in te; e tutti i miei pensieri, pur che siano veri e buoni, son pensati in te. — In te, che sei l'incomprensibile, divengono perfettamente comprensibili, io a me stesso, e il mondo a me, tutti gli enigmi della mia esistenza vengono risolti, e la più completa armonia sorge nel mio spirito.

Meglio d'ogni altro ti comprende la semplicità infantile e devota. Tu sei per lei quella che conosce il cuore umano, che penetra nel suo intimo, il testimonio fedele e onnipresente dei suoi sentimenti, il quale solo sa il suo retto sentire, e il quale solo la conosce, anche se essa viene misconosciuta da tutto il mondo. Tu sei per lei il padre che pensa sempre bene di lei e che fa tutto per il suo meglio. Ai tuoi dolci decreti essa si abbandona intera, anima e corpo.

Fai con me come tu vuoi, essa dice, io so che andrà tutto bene per il fatto che sei *tu* a farlo. L'intelletto sofistico, che ha soltanto sentito parlare di te, ma non ti ha mai veduta, vuole insegnarci la tua essenza e costruisce un mostro contraddittorio che spaccia come la tua immagine, ridicolo per chi solo sia intelligente, odioso e disgustante per il saggio e per il buono.

Io nascondo davanti a te la mia faccia, e pongo la mano sulla bocca. Come tu sei per te stessa, e come appari a te stessa, non lo posso mai comprendere, quanto è certo ch'io non posso mai diventare te stessa. Anche dopo aver vissuto migliaia e migliaia di volte la vita degli spiriti, io ti conoscerò tanto poco come ora in questa capanna di terra. — Ciò che io comprendo, diviene finito, mediante il mio semplice comprendere; e questo non lo si può mai cambiare in infinito anche con aumenti e accrescimenti infiniti. Tu sei diversa dal finito, non per grado ma per qualità. Con quegli aumenti tu diventi soltanto un uomo più grande, e via via sempre più grande, ma non giungerai mai fino a Dio, all'infinito che non comporta alcuna misura. — Io possiedo solo questa coscienza discorsiva progressiva, e non posso pensarne nessun'altra. Come potrei permettermi di attribuirla a te? Nel concetto della personalità vi sono dei limiti. Come potrei applicare a te quel concetto senza questi limiti?

Io non voglio intraprendere ciò che è negato dall'essenza della finitezza e che non mi potrebbe giovare in nulla; come tu sei in te stessa, non lo voglio sapere. Ma le tue relazioni e i tuoi rapporti con me, finito, e con tutti i finiti, stanno chiari dinnanzi ai miei occhi; ch'io divenga ciò che devo essere! — ed essi mi circondano con una chiarezza più splendente della coscienza della mia esistenza stessa. *Tu effettui* in me la conoscenza del mio dovere, della mia missione nella serie degli esseri razionali, *come*, io non lo so, né ho bisogno di saperlo.

Tu sai e conosci ciò ch'io penso e voglio; come tu possa saperlo, — mediante quale atto tu produca questa coscienza, di questo non ne capisco nulla; anzi io so bene che il concetto di un atto, e di un atto particolare della coscienza, vale soltanto per me, non però per te, che sei infinita. *Tu vuoi*, perché vuoi che il mio libero obbedire abbia conseguenze per tutta l'eternità; l'atto della tua volontà io non lo comprendo, e so soltanto ch'esso non è simile al mio. *Tu fai* e la tua volontà stessa è azione; ma il tuo modo d'agire è addirittura opposto a quello che nella mia limitazione sono in grado di pensare. *Tu vivi e sei*, perché tu sai vuoi e operi, onnipresente nella ragione finita; ma *tu* non sei quale io, per tutte le eternità, potrei raffigurarmi un essere.

Nella contemplazione di queste tue relazioni con me, finito, voglio starmene quieto e beato. — So immediatamente soltanto ciò ch'io devo. Questo lo voglio fare senza esitare, lietamente e senza sofisticare, poiché è la tua voce che me lo comanda, l'ordine a me rivolto dal piano spirituale del mondo; e la forza, colla quale io lo attuo, è la tua forza. Ciò che mi viene ordinato da quella, ciò che viene eseguito da questa, è senz'altro veramente buono in quel piano. Io son tranquillo in tutti gli eventi nel mondo, — perché essi sono nel *tuo* mondo. Niente mi può confondere o sorprendere, o rendermi esitante, se son certo che tu vivi e ch'io contemplo la tua vita. Poiché in te e attraverso te, o infinita, io stesso guardo il mio mondo presente in un'altra luce. Natura e successo della natura nei destini e nelle opere degli esseri liberi, divengono, di fronte a te, parole vuote e senza significato. Non esiste più nessuna natura; tu, soltanto tu esisti. — Come scopo finale del mondo presente non mi pare più che ci si accontenti che venga prodotto tra gli uomini uno stato di pace generale, e il loro dominio infinito

sul meccanismo naturale; non basta che esso si realizzi; ma esso deve venir prodotto dagli uomini stessi; e poiché esso implica tutti, bisogna ch'esso venga prodotto dall'opera di tutti, come una comunità grande, libera, morale. Non avviene nulla di nuovo e di meglio per un singolo se non mediante la sua volontà conforme al dovere; nulla di nuovo e di meglio per la comunità, se non mediante la comune volontà conforme al dovere: questa è una legge fondamentale del gran regno morale, di cui la vita presente è una parte. Per questo la buona volontà del singolo va così spesso perduta per questo mondo, perché essa rimane pur sempre soltanto volontà del singolo e con essa non s'accorda la volontà della maggioranza; e le sue conseguenze cadono soltanto in un mondo futuro. Per questo perfino le passioni e i vizi degli uomini sembrano cooperare al raggiungimento del meglio; — *non in sé e per sé;* in questo senso non può mai provenir bene dal male, ma nel senso che essi fanno equilibrio ai vizi opposti e infine, col loro eccesso, li distruggono e distruggono insieme ad essi se stessi. L'oppressione non avrebbe mai potuto aver la meglio, se la viltà, l'infamia e la sfiducia reciproca degli uomini tra loro non le avessero spianato la strada. Essa salirà fino a che non avrà estirpato la viltà e l'animo da schiavi, e la disperazione avrà nuovamente ridestato il coraggio perduto. Allora entrambi i vizi contrapposti si saranno annullati tra loro e la cosa più nobile in tutti i rapporti umani, la libertà duratura, sarà derivata da loro.

Le azioni di esseri liberi, a voler essere rigorosi, hanno conseguenze soltanto su altri esseri liberi: poiché in questi e per questi soltanto esiste un mondo; e ciò, su cui tutti si trovano d'accordo, è appunto il mondo. Ma esse hanno conseguenze in essi solo mediante la volontà infinita che fa da mediatrice a tutti i singoli. Ma un richiamo, un avvertimento di questa volontà a noi, è sempre una ri-

chiesta di compiere un determinato dovere. Dunque — perfino ciò che nel mondo chiamiamo male, la conseguenza dell'abuso della libertà, esiste solo per virtù *sua*, ed essa esiste per tutti coloro per i quali essa esiste, solo in quanto ad essi vengono così imposti dei doveri. Se non ci fosse nel piano eterno della nostra educazione morale, e dell'educazione di tutta la nostra stirpe, che proprio questi doveri devono venirci imposti, essi non ci verrebbero imposti, e ciò per cui ci sono imposti, che noi chiamiamo male, non ci sarebbe affatto. Quindi tutto ciò che *accade* quaggiù è bene e assolutamente conforme allo scopo. Solo un mondo è possibile; un mondo assolutamente buono. Tutto ciò che accade in questo mondo, serve al miglioramento e all'educazione degli uomini e, mediante tale tramite, alla realizzazione del loro fine terreno. Questo più alto disegno del mondo è ciò che chiamiamo natura, quando diciamo: la natura guida l'uomo attraverso la mancanza all'operosità, attraverso il male di un disordine generale a una giusta costituzione, attraverso il tormento delle loro guerre incessanti a una perfetta pace finale. La tua volontà, o Infinita, la tua previdenza soltanto costituisce questa più elevata natura. — Anche questa la intende nel miglior modo la spontanea semplicità, se essa riconosce questa vita come un istituto di prova e di educazione, come una scuola verso l'eternità; se essa, in tutti gli eventi dai quali viene colpita, i più meschini come i più importanti, scorge la tua opera che deve guidarla al bene; se essa crede fermamente che a coloro i quali amano il loro dovere e ti conoscono, tutte le cose devono riuscire per il meglio.

Sì! Io mi son trovato nei giorni passati della mia vita nelle tenebre; ho accumulato errori su errori e mi son ritenuto saggio. Solo adesso io comprendo interamente la dottrina, che tanto mi sconcertava, ascoltandola dalla tua bocca, o Spirito meraviglioso, sebbene il mio intelletto non avesse nulla da opporle; poiché solo ora la domino in tutta la sua estensione, nel suo motivo più profondo, e in tutte le sue conseguenze.

L'uomo non è un prodotto del mondo sensibile e lo scopo finale della sua esistenza non può esser raggiunto in questo mondo. La sua missione va oltre il tempo e lo spazio e oltre ogni sensibile. Cosa egli sia, e che cosa deve far in modo di diventare, lo deve sapere; come è elevata la sua missione, così anche il suo pensiero deve potersi elevare oltre tutti i limiti della sensibilità. Bisogna ch'egli debba; dove risiede il suo essere deve anche essere necessariamente il suo pensiero; e la concezione ch'è veramente la più umana, quella che sola gli conviene, e colla quale si dispiega intera la forza del suo pensiero, è quella per cui egli si eleva su quei limiti, e per cui ogni sensibile svanisce per lui completamente in nulla, in un mero riflettersi negli occhi mortali di quella realtà non sensibile che sola esiste.

Molti senza cultura, soltanto per il loro gran cuore e per il loro puro istinto morale, si sono elevati a quella concezione, perché essi in generale vivevano di preferenza soltanto col cuore e nel sentimento. Essi disdegnavano colla loro condotta l'azione e la realtà del mondo sensibile e non la lasciavano contar nulla quando sceglievano le loro decisioni e le loro norme, e ch'esso fosse per la forza del pensiero proprio un nulla non se l'erano certo reso ben chiaro col pensiero. Coloro i quali potevano dire quaggiù: la nostra cittadinanza è in cielo, qui non abbiamo alcuna stabile dimora, è quella futura che noi cerchiamo; coloro il cui principio fondamentale era di morire per il mondo, di venir nuovamente generati e già qui entrare in un'altra vita, — non ponevano, senza dubbio, in tutto il sensibile il più piccolo valore, ed erano praticamente, per

servirmi dell'espressione della scuola, degli idealisti trascendentali.

Gli altri, i quali, oltre al modo di agire sensibile, che è innato in tutti noi, si son rafforzati e avvolti nella sensibilità anche col pensiero, e son concresciuti con essa, per così dire, possono elevarsi durevolmente e perfettamente su di essa solo con un pensiero incessante e portato fino alla fine; se no, anche nei loro sentimenti più puramente morali, verrebbero abbassati dal loro intelletto, e la loro intera essenza rimarrebbe una contraddizione continua e insolubile. Per costoro, quella filosofia che io ora comprendo fino in fondo, diviene la forza prima che strappa a Psyche l'involucro del bruco e svolge le sue ali, sulle quali essa in un primo tempo si libra su se stessa, e ancora getta uno sguardo alla spoglia abbandonata, per vivere poi a proprio talento in sfere più alte.

Sia benedetta per me l'ora nella quale mi decisi di riflettere su me stesso e sulla mia missione. Tutte le mie domande son risolte; io so ciò che io posso sapere e sono senza preoccupazioni per ciò che non posso sapere. Io sono in pace; una perfetta armonia e una perfetta chiarezza son scese nel mio spirito, e comincia per lui una nuova, più splendida esistenza.

La mia missione totale completa io non la capisco; ciò ch'io devo diventare, e ciò ch'io sarò, oltrepassa le forze del mio pensiero. Una parte di questa missione rimane a me stesso celata — ed è visibile a uno soltanto, al padre degli Spiriti a cui è affidata, so soltanto ch'essa è sicura per me e ch'è eterna e splendida come lui stesso. Quella parte però, che è affidata a me stesso, la conosco fino in fondo ed è la radice di tutte le mie rimanenti conoscenze. In ogni attimo della mia vita io so sicuramente quello che debbo fare; e questa è tutta la mia missione, per quello che dipende da me. Non devo pretendere

di più, dato che il mio sapere non attinge più in là; non devo volerne sapere di più, devo starmene ben saldo in questo unico centro e radicarmi in esso. Ad esso deve esser rivolto ogni mio sforzo e ogni mia capacità, tutta la mia esistenza egli la deve riassorbire in sé.

Io devo perfezionare il mio intelletto e acquistarmi delle conoscenze, per quanto mi è possibile, ma coll'unico proposito di preparare in me un più grande ambito e una più larga sfera d'azione al dovere; devo voler avere molto perché molto si possa richiedere da me. Devo esercitare la mia forza e la mia abilità sotto ogni aspetto, ma solo per crearmi uno strumento più efficace e più adatto per compiere il dovere, perché fino a che il comando, provenendo da tutta la mia persona, non entra nel mondo esterno, io ne sono responsabile di fronte alla mia coscienza. Io devo rappresentare in me l'umanità in tutta la sua pienezza, per quanto mi è possibile, ma non per l'umanità stessa — questa non ha in sé il minimo valore — ma per potere, nell'umanità, rappresentare nella sua suprema perfezione la virtù, la quale soltanto ha un valore in sé. Io debbo con anima e corpo, e con tutto ciò che è in me e dipende da me, considerarmi soltanto come mezzo per il dovere, e devo solo preoccuparmi di compierlo e di *poterlo* compiere, per quanto dipende da me. Non appena però il comando, — se esso è realmente il comando al quale ho obbedito, e se io sono realmente cosciente dell'unica e pura intenzione di obbedirgli — staccandosi dalla mia persona entra nel mondo, io non devo più preoccuparmi, perché da quel momento esso entra nelle mani della volontà eterna. Preoccuparmi ancora, da questo momento, sarebbe affliggermi con un vano tormento, sarebbe mancanza di fede e di fiducia in quella volontà. Non mi deve mai saltare in mente di voler reggere il mondo in vece sua, di ascoltare, nella mia coscienza, la voce del mio senno limitato in vece della sua

voce, e di porre il disegno unilaterale di un singolo dalla vista corta, al posto del suo disegno che si estende su tutto. So che in questo modo cadrei necessariamente fuori dal suo ordine e fuori dall'ordine di tutti gli esseri spirituali.

Così come onoro questa più elevata disposizione con tranquillità e con sottomissione, parimenti devo onorare nel mio agire la libertà di altri esseri fuori di me. Il problema non è, che cosa *essi* devono fare secondo i miei concetti, ma che cosa *io* possa fare, per indurli a farlo. Ma io posso voler agire immediatamente solo sulla loro convinzione e sulla loro volontà, per quanto lo consente l'ordine della società e il loro consenso; non posso però affatto agire sulle loro forze e sui loro rapporti, senza la loro convinzione e senza la loro volontà. Quello che essi fanno lo fanno sotto la loro responsabilità, e io non posso, né mi è lecito, cambiare nulla, e l'eterna volontà provvederà a tutto per il meglio. A me si addice più onorare la loro libertà, che non impedire o reprimere ciò che mi sembra cattivo nell'uso che essi ne fanno.

Io mi elevo a questo punto di vista, e sono una nuova creatura, e tutto il mio rapporto col mondo esistente è mutato. I fili coi quali, fino ad ora, il mio animo era legato a questo mondo, e mediante la cui azione segreta il mio animo seguiva tutti i movimenti in esso, son lacerati per sempre, e io me ne sto libero, e perfino il mio mondo se ne sta tranquillo e immobile. Non più col cuore, solo coll'occhio afferro gli oggetti, e sono in relazione con loro, e questo occhio stesso si trasfigura nella libertà e guarda attraverso l'errore e la deformità fino al vero e al bello, come sulla superficie immobile dell'acqua le forme si rispecchiano pure e in una luce più dolce.

Il mio Spirito è chiuso per sempre all'inquietudine e alla confusione, all'incertezza, al dubbio e all'ansietà; il mio cuore è chiuso alla tristezza, al pentimento, alla brama. Solo una cosa posso sapere: ciò ch'io devo fare e questo lo so sempre infallibilmente. Di tutto il resto non so nulla, e so di non saper nulla, e mi radico fermamente in questo mio non sapere, e mi astengo dal fare ipotesi, congetture, dall'inimicarmi con me stesso per cose di cui non so nulla. Nulla al mondo può muovermi, né colla gioia né coll'affanno; freddo e intangibile guardo con disprezzo tutti gli eventi, perché so che non posso interpretarne alcuno, né comprendere il suo rapporto con me, che è l'unica cosa che mi interessi. Tutto ciò che avviene appartiene al piano del mondo eterno ed è bene in esso, per quanto ne so io; ciò che in questo piano rappresenta un puro guadagno o ciò che costituisce soltanto un mezzo per scacciar via un male esistente, ciò quindi che mi dovrebbe più o meno rallegrare, non lo so. Nel suo mondo tutto prospera; questo mi basta, e io me ne sto sicuro in questa fede, come una roccia; cosa però nel mondo sia un semplice germe, il fiore, il frutto stesso, io non lo so.

L'unica cosa che mi può importare è il progresso della ragione e della moralità nel regno degli esseri razionali; e proprio solo per se stesso, per il progresso. Se *io* ne sono lo strumento o *un altro*; se è la mia azione che qui riesce o viene impedita, o quella di un altro, è per me completamente indifferente. Io mi considero ovunque solo come uno degli strumenti dello scopo della ragione, e mi onoro e mi amo e prendo parte a me stesso solo in quanto tale, e desidero la riuscita della mia azione solo in quanto essa mira a questo scopo. Considero quindi tutto ciò che avviene nel mondo, esattamente allo stesso modo, solo riferendolo a quest'unico scopo; e mi è indifferente se ciò che avviene proviene da me, o da altri, se si riferisca immediatamente a me o ad altri. Il mio petto si è chiuso al dispiacere per

le offese e le mortificazioni personali, alla superbia per i meriti personali; perché la mia personalità tutta quanta è per me, già da lungo tempo, sparita e tramontata nella contemplazione della meta.

Potrebbe anche sembrare che la verità fosse ridotta completamente al silenzio e la virtù venisse estirpata, che la sragionevolezza e il vizio avessero messo in opera tutte le loro forze e non si lasciassero sviare dal loro proposito di occupare il posto della ragione e della vera saggezza; potrebbe accadere che mentre tutti i buoni sperano che vada meglio per il genere umano, le cose vadano così male, come mai avvenne prima; potrebbe darsi che l'opera iniziata bene e felicemente, e a cui l'uomo dabbene guarda pieno di lieta speranza, si cangi improvvisamente e inopinatamente nell'opera più infame; questo non mi deve affatto sconcertare, come d'altra parte l'apparenza che cresca e prosperi l'illuminazione delle menti, che si diffondano potentemente la libertà e l'indipendenza, che aumentino tra gli uomini i costumi più miti, lo spirito di pace, la generosità, la rettitudine generale, non dovrebbe rendermi pigro, indolente e sicuro, come se tutto fosse ormai compiuto. Così mi sembra; o anche, è così, è realmente così per me; io so in entrambi i casi, come in generale in tutti i casi possibili, quello che mi resta da fare. Per tutto il resto, rimango nella pace più perfetta, perché di tutto il resto io non so nulla. Quegli eventi, per me così tristi, nel disegno dell'eterno possono essere il mezzo immediato per un successo molto favorevole; quella lotta del male contro il bene può dover essere l'ultima lotta importante del male, e può venirgli concesso, questa volta, di radunare tutte le sue forze, per perderle e per mettersi in luce in tutta la sua impotenza. Quei fenomeni che mi rallegrano possono derivare da cause molto sospette; ciò ch'io ritengo illuminazione degli animi può forse essere soltanto sofisticheria e avversione per tutte le idee; ciò ch'io ritengo indipendenza può essere vizio e sfrenatezza; ciò ch'io ritengo mitezza e amor di pace, stanchezza e indolenza. Io certo non lo so, però potrebbe essere così e io avrei tanto poco motivo di rattristarmi per la prima cosa quanto di rallegrarmi per l'ultima. Questo però io so, che mi trovo nel mondo della suprema saggezza e bontà, la quale vede chiaramente il suo piano e lo esegue immancabilmente; e in questa convinzione m'acquieto e sono beato. Che siano degli esseri liberi, destinati alla ragione e alla moralità, che combattono contro la ragione e impegnano le loro forze per promuovere la sragionevolezza e il vizio, neppure questo può distogliermi dalle mie convinzioni e abbandonarmi alla violenza dell'ira e dell'indignazione. La follia ch'essi detestino il bene, perché è bene, e promuovano il male per puro amore del male, in quanto tale, che sola potrebbe destare la mia giusta collera, — questa follia io non la attribuisco a nessuno che abbia sembianze umane; perché io so che questa follia non si trova nella natura umana. So che per tutti coloro che agiscono così, in quanto agiscono così, non esiste affatto un male o un bene, ma soltanto qualcosa di piacevole o di spiacevole; che essi in generale non dominano se stessi, ma stanno sotto la violenza della natura, e che non sono essi stessi, ma è questa natura in loro che ricerca la prima cosa con ogni sua forza e fugge l'ultima, senza tener conto d'altra parte se sia bene o male. So che essi, da quando sono ciò che sono, non possono, neppure nella più piccola cosa, agire diversamente da come agiscono; e sono ben lontano dall'adirarmi contro la necessità o dal crucciarmi colla natura cieca e senza volontà. Appunto in questo sta la loro colpa e la loro indegnità, ch'essi sono ciò che sono, e che invece di essere liberi e di essere qualcosa per sé, si abbandonano alla corrente della cieca natura.

Questo soltanto potrebbe suscitare il mio sdegno; però io m'imbatto qui in qualcosa di assolutamente

incomprensibile. Non posso ascrivere a loro colpa la loro mancanza di libertà, senza presupporli già come liberi di rendersi liberi. Voglio adirarmi di loro e non trovo alcun oggetto per la mia collera. Ciò ch'essi sono realmente non merita questa collera; ciò che la meriterebbe essi non lo sono, e se lo fossero, di nuovo non la meriterebbero. Il mio sdegno colpirebbe evidentemente un nulla. — Certo io debbo trattarli sempre e parlare con loro, come se essi fossero ciò ch'io so molto bene ch'essi non sono; io devo, di fronte a loro, presupporre sempre ciò che solo mi permette di star di fronte ad essi e di avere a che fare con essi. Il dovere mi ordina di aver di loro, per l'agire, un concetto, mentre dalla osservazione mi risulta proprio il concetto opposto. E così può certo accadere che io mi volga contro di loro con un nobile sdegno, come se essi fossero liberi, per accendere, con questo sdegno, loro stessi contro se stessi; uno sdegno che io stesso non posso mai sentire razionalmente nel mio interno. È solo l'uomo attivo della società quello che in me si indigna per la sragionevolezza e per il vizio, non l'uomo contemplativo che s'acquieta in se stesso e in se stesso è perfetto.

Sofferenze corporee, dolori e malattia, quando mi colpiscono, io non posso fare a meno *di sentirli*, poiché sono eventi della mia natura; però essi non mi devono *turbare*. Essi colpiscono solo la natura, colla quale io sono in rapporto, in un prodigioso modo, non me stesso, non l'essere che è al di sopra di ogni natura. La fine sicura di ogni dolore e di ogni sensibilità per il dolore è la morte; e, tra tutti quelli che l'uomo naturale suole ritenere un male, questo è quello che mi turba meno. Io non morirò per *me*, ma soltanto per gli *altri* — per quelli che rimangono, dal cui legame io vengo strappato; per me stesso, l'ora della morte è l'ora della nascita ad una nuova vita più splendida.

Dopo che il mio cuore si è chiuso a ogni brama

di cose terrene, dopo che io, di fatto, non possiedo più un cuore per ciò che è passeggero, al mio occhio l'universo appare in una forma trasfigurata. La massa morta pesante, che si limitava a riempire lo spazio è svanita, e al suo posto scorre e fluttua e mormora la corrente eterna della vita, della forza e dell'azione — della vita originaria: della tua vita, o Infinita, perché ogni vita è la tua vita, e solo l'occhio religioso penetra nel regno della vera bellezza.

Io ti sono parente, e tutto ciò ch'io scorgo intorno a me è apparentato a me; è tutto vivificato e animato, e mi guarda coi suoi chiari occhi spirituali, e mi parla al cuore con accenti spirituali. Frammentato e diviso nel più vario dei modi, in tutte le figure fuori di me io stesso torno a contemplare me, e da esse irraggio incontro a me, come il sole del mattino, variamente rotto in mille gocciole di rugiada, risplende incontro a se stesso.

La tua vita, come è in grado di afferrarla il finito, è un volere che forma e rappresenta se stesso solamente mediante se stesso; questa vita scorre — resa in vario modo sensibile all'occhio del mortale — attraverso me fin giù in tutta l'immensa natura. Qui fluisce, come materia che crea e forma se stessa, attraverso le mie vene e i miei muscoli, e riversa fuori di me la sua pienezza nell'albero, nella pianta, nell'erba. Una compatta corrente versa, goccia per goccia, la vita creatrice in tutte le forme, e in ogni luogo dove il mio occhio può seguirla; e mi guarda — da ogni punto dell'universo diversamente — come quella stessa forza, attraverso la quale essa forma nell'oscurità segreta il mio proprio corpo. Là fluttua libera, e balza e danza come movimento che forma se stesso nell'animale, e si presenta in ogni nuovo corpo come un altro proprio mondo che sussiste per sé; ed è sempre quella medesima forza che invisibile si agita e si muove nelle mie stesse membra. Tutto ciò che si agita, segue questa spinta generale, questo principio unico di ogni movimento, che da una estre-

mità all'altra dell'universo trasmette questa armonica scossa; l'animale senza libertà; io, dal quale proviene il movimento nel mondo visibile, senza per questo essere fondato in me, con libertà.

Pura e santa e vicina alla tua vera essenza, quanto può esserlo qualche cosa all'occhio del mortale, scorre questa tua vita come vincolo che annoda in unità spiriti con spiriti, come aria ed etere dell'unico mondo razionale; impensabile e incomprensibile, eppure chiaramente presente all'occhio spirituale. Trasmesso in questa corrente luminosa, si libra il pensiero, rimanendo libero e identico, di anima in anima, e ritorna più puro e trasfigurato dal petto d'un congiunto. Attraverso questo mistero il singolo ritrova se stesso, e comprende e ama se stesso solo in un altro; e ogni Spirito si svincola solo da altri Spiriti, e non v'é alcun uomo, ma soltanto una umanità, alcun singolo pensare e amare e odiare, ma soltanto un pensare un amare e odiare fusi e penetrati uno nell'altro. Mediante questo mistero, la parentela degli Spiriti nel mondo invisibile si riversa fin nella loro natura corporea, e si esprime in due sessi, i quali, se anche quel vincolo spirituale potesse lacerarsi, già come esseri naturali sono costretti ad amarsi, erompe nella tenerezza dei genitori, dei figli, dei fratelli, quasi che le anime fossero germogliate da un unico sangue, come se i corpi e gli animi fossero rami e fiori di un medesimo tronco; e di qui abbraccia, in cerchi più ristretti o più ampi, l'intero mondo senziente. Perfino al suo odio sta come fondamento la sete d'amore, e non nasce alcuna inimicizia se non da una mancata amicizia.

Il mio occhio scorge questa vita e questo moto eterni in tutte le vene della natura sensibile e spirituale, in ciò che agli altri sembra una massa morta; e vede questa vita continuamente salire e crescere e trasfigurarsi in una espressione più spirituale di se stessa. L'universo non è più per me quel circolo che gira su se stesso, quel gioco che si ripete incessantemente, quel mostro che inghiotte se stesso per rigenerarsi nuovamente, come era prima: esso è spiritualizzato per il mio occhio, e porta l'impronta vera dello Spirito: continuo progredire verso una maggiore perfezione, lungo una linea diritta che va all'infinito.

Il sole nasce e tramonta, e le stelle si sprofondano e ritornano, e tutte le sfere danzano in circolo; ma esse non ritornano mai quali erano sparite, e nelle sorgenti luminose della vita vi è la stessa vita e il progresso. Ogni ora, recata da loro, ogni mattino e ogni sera cala sul mondo con nuova prosperità; nuova vita e nuovo amore si distilla dalle sfere, come le gocce di rugiada dalla nuvola, e abbraccia la natura come la fresca notte la terra.

Ogni morte nella natura è nascita, e appunto nel morire appare visibile l'elevarsi della vita. Non vi è alcun principio letale nella natura, perché la natura è vita in tutto e per tutto; non la morte uccide, ma la vita più vitale, la quale celata dietro il vecchio, comincia e si svolge. Morte e nascita son soltanto il lottare della vita con se stessa, per divenir sempre più trasfigurata e simile a se stessa. E la *mia* morte potrebbe essere qualcosa d'altro — dato ch'io non sono assolutamente una semplice espressione e copia della vita, ma porto in me stesso la vita originaria, la vita che sola è vera e essenziale? — È assolutamente impossibile pensare che la natura debba annientare una vita che non proviene da lei; la natura, per la quale non già io vivo, bensì essa stessa vive soltanto per me.

Ma perfino la mia vita naturale, perfino questa semplice espressione della vita interiore, invisibile per lo sguardo del mortale, essa non può annientarla, perché altrimenti essa dovrebbe poter distruggere se stessa; essa, che esiste solo per me e in virtù mia, e non esiste se io non esisto. Appunto per il fatto che mi uccide, mi deve nuovamente rimettere in vita; la mia vita presente può sparire solo davanti alla mia

vita più elevata che si sviluppa in essa; e ciò che il mortale chiama morte, è il fenomeno visibile di un secondo rivivere. Se sulla terra non fosse morto alcun essere razionale, di quelli i cui occhi han contemplato una volta la luce, non avrebbe alcun senso la nostra ansiosa attesa di un nuovo cielo e di una nuova terra: l'unico scopo possibile di questa natura, svolgere e mantenere la ragione, sarebbe già raggiunto quaggiù e la sua parabola sarebbe conchiusa. Ma l'atto col quale essa uccide un essere libero e autonomo, costituisce l'annuncio solenne, dato a tutti gli esseri razionali, che essa mira oltre questo atto e oltre l'intera sfera che essa delimita a questo modo; il fenomeno della morte è la scala lungo la quale il mio occhio spirituale raggiunge la mia nuova vita e la nuova vita della natura per me. Ogni mio simile, che esce dalla società terrena, e che per il mio spirito non può esser considerato come annientato — perché è un mio simile — porta via con sé il mio pensiero; egli *esiste* ancora e gli spetta una sede. Mentre noi lo piangiamo quaggiù, e avremmo ragione di piangerlo se egli fosse trascinato nel regno tenebroso della incoscienza, se un uomo venisse strappato alla luce del sole, vi è gioia lassù, che quell'uomo è nato per il suo mondo, così come noi cittadini della terra, riceviamo con gioia i nostri nati. Quando in un giorno seguirò il suo esempio, per me vi sarà soltanto gioia; perché il lutto rimane nella sfera ch'io abbandono.

Svanisce davanti al mio sguardo e si sprofonda il mondo ch'io ancora poco fa ammiravo. In tutta la pienezza della vita, dell'ordine e della prosperità ch'io vi contemplo, esso è pur sempre soltanto il velo attraverso il quale mi vien nascosto un mondo infinito e più perfetto e il germe dal quale questo si deve sviluppare. La mia fede va oltre questo velo, e riscalda e anima questo germe. Essa non vede nulla di determinato, ma attende di più di quello che non

possa cogliere quaggiù e non possa cogliere mai nel tempo.

Così vivo e sono, e così sono immutabile, saldo e perfetto per tutta l'eternità; perché questo essere non è accolto dall'esterno, ma è il mio vero, unico, autentico essere, la mia vera essenza.

INDICE

Introduzione 5

Prefazione 19

Libro primo Dubbio 21
Libro secondo Sapere 53
Libro terzo Fede 105